

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

MAYO-JUNIO DE 1932.—NÚMERO 135.

El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética immanentista

(CONTINUACIÓN) (1)

LA ANTINOMIA DE STO. TOMÁS

Paralelos a los numerosos testimonios aducidos en nuestro artículo anterior, para probar, según Santo Tomás, la *sobrenaturalidad* del deseo de ver a Dios, se podrían citar otros muchos en que el Ángel de las Escuelas parece sostener expresamente lo contrario, basándose precisamente en el deseo natural de ver a Dios, para determinar la naturaleza

(1) Cfr. LA CIENCIA TOMISTA, Nros. CXI, CXIV, CXV. 1928-29, pp. 310-41; 332-49; 5-37. Estos artículos han motivado otros de réplica en revistas principalmente extranjeras. No abrigamos el propósito de contestar a cada uno de ellos en particular. Tan sólo recogeremos sus argumentos o sus indicaciones cuando la ocasión nos ofrezca la oportunidad. Por ahora sólo nos interesa hacer constar el juicio que estos artículos merecieron a uno de nuestros principales contradictores. Al decir del P. Doucet, nuestra argumentación probaría, en todo caso, que, según Sto. Tomás (y por su parte añade el P. Doucet que también según los demás autores), no se da ni puede darse un *deseo natural elícito* de la visión beatífica, pero sí un *deseo innato* u *ontológico*. «Haec verba bene notanda sunt a Patre Cuervo; de hoc enim appetitu *elícito* interpretandi sunt quasi omnes textus S. Thomae quos adduxit in suo 3º. art. ad probandum quod Angelicus negat naturale supernaturalis beatitudinis desiderium» (*Antonianum* N.º IV. fasc. 2.º, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderium*, juxta theologos a saeculo XIII usque ad XX. Pág. 197, en nota).

A la verdad que no pretendíamos nosotros otra cosa, pues en ese deseo innato u ontológico de la visión beatífica, ni siquiera soñó nunca Sto. Tomás. «Dicere, afirma Báñez con gracejo, quod Stus Thomas loquitur non de *actu elícito*, sed de illo *ponderis*, quod imaginatur Scotus, *nulius ponderis* est» (In I. P., q. 12, a. 1, dub. secundum).

de nuestra bienaventuranza, y hacer ostensible la posibilidad de la visión beatífica. Ante la inconveniencia de aducir aquí todos esos testimonios, nos limitaremos por ahora a indicar el lugar de los principales, que pueden verse consultando: I. P., q. 11, a. 1; I-II^{ae}, q. 3, a. 8; C. Gentiles, 1. 3, c. 50-51; Comp. Theol., c. 104; in Boetium de Trinitate, q. 6, a. 4, ad 5^m. He aquí una dificultad múltiple que se extiende por gran parte de las obras de Sto. Tomás. ¿Hay contradicción en él? Y no siendo posible esto en un punto tan fundamental, en el que con tanta frecuencia insiste por una y otra parte, ¿cómo resolver esta flagrante antinomia? He aquí el objeto del presente artículo.

Las soluciones.—A) *La escotista.*—Según Escoto, al cual siguen no pocos autores antiguos y modernos, la visión beatífica es el único bien capaz de satisfacer, en razón de fin, a la naturaleza humana. De donde se deduce que entre la naturaleza humana y la visión beatífica existe una relación ontológica, trascendental, de sujeto a fin natural del mismo. En otros términos, que existe en el hombre respecto de la visión beatífica un deseo natural *ontológico* o *trascendental*, fundado en la misma perfectibilidad de la naturaleza humana, que previene a todo *acto* del entendimiento y de la voluntad. Mas como este fin no es asequible naturalmente, de ahí que tratándose del *actu secundo* no sea posible en nosotros el deseo *elícito* de la visión beatífica, ni mucho menos su consecución. Es, pues, la visión beatífica fin natural del hombre, asequible sobrenaturalmente.

Según los escotistas, en este sentido hay que entender también a Santo Tomás y explicar la constante antinomia de sus escritos. Así, cuando habla del deseo natural de ver a Dios se refiere a la ordenación *ontológica* de nuestra naturaleza a la visión beatífica, como único fin capaz de satisfacer sus naturales aspiraciones; y, en cambio, cuando afirma la necesidad de la gracia para desearla, se refiere al acto segundo de la voluntad, o sea al orden de ejecución.

Entre los representantes de esta opinión, en nuestros días, merecen mención especial Dom Laporta (1), O Mahony (2) y V. Duocet (3). El Padre Charlier pasa más allá todavía y llega a sostener con Escoto la existencia en nosotros de una verdadera potencia pasiva natural de la visión beatífica (1).

(1) *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin*, en Ephem. Theol. Lovan., abril de 1928.

(2) *The desire of God in the philosophy of St. Thomas Aquinas*. Kork, 1929.

(3) Loc. cit.

(4) Cfr. *Ephemer. Theol. Lovan. Puissance passive et désir naturel selon saint Thomas*, enero 1930, pp. 5-29; octubre 1930, pp. 639-663. «La capacité de l'âme dont on

No es difícil refutar esta solución a la antinomia de Sto. Tomás, en la que además se pretende dar una interpretación de toda su doctrina acerca del deseo natural de ver a Dios.

1.º En primer lugar, Sto. Tomás siempre que habla del deseo natural de ver a Dios lo funda en el deseo de conocer la causa *consiguiente* al conocimiento de los efectos. Luego habla de un verdadero deseo *elícito* y no de una ordenación ontológica, ni cosa que se le parezca. Repásense todos los lugares en que razona ese deseo natural de ver a Dios, y no se podrá menos de reconocer que esa es constantemente su doctrina. Por eso asegura Báñez, con tanto aplomo, que la opinión que enseña la existencia, en la doctrina de Sto. Tomás, de una ordenación ontológica de la naturaleza humana, per modum ponderis, a la visión beatífica, «nulus ponderis est» (1).

2.º Es contradictorio, además, afirmar por una parte esa ordenación ontológica de nuestra naturaleza a la visión beatífica y negarle, por otra, el poder dirigirse a ella naturalmente en actos *elícitos*, pues la ordenación ontológica de un sér cualquiera a un fin, señala el marco de toda su virtud natural y del desenvolvimiento de toda su actividad.

Pero no es esto sólo; es que también esa doctrina resulta totalmente incompatible con la absoluta *gratuidad* del orden sobrenatural y su *distinción perfecta* del natural. Porque si la naturaleza humana está *ontológicamente* ordenada a la visión beatífica, ésta, *ontológicamente*, o lo que es lo mismo, *naturalmente* le es *debida* al hombre. Y lo que naturalmente es *debido* de ninguna manera puede trascender al orden natural (2). No comprendemos cómo puede haber autores que se obstinen de tal manera en no comprender una argumentación tan sencilla y al mismo tiempo tan incommovible. En realidad, no puede darse doctrina más contraria que ésta, tanto al espíritu como a la letra de la enseñada por el Angélico Doctor. Lejos, pues, de resolver la antinomia de Sto. Tomás, compromete

parle n' est autre que l' ordination *passive naturelle* de l' âme fondée sur la nature même de notre intelligence. Ce n' est pas quelque chose de purement logique, *c' est une proportion réelle entre l' âme et Dieu*; ce n' est pas toutefois quelque chose qui s' ajoute á la nature, c' est la naturelle—même en tant que rationnelle, disant ordre á Dieu». P. 26.—«*Potentia passiva naturalis*, dice Sto. Tomás, non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem... (III. P., q. IV, a. 1).

(1) Loc. cit.

(2) Cayetano encuentra en esta doctrina de Escoto que establece la visión beatífica como fin *natural* del hombre, aunque *sobrenaturalmente* asequible, la raíz de la confusión del orden natural con el sobrenatural. «Ex his autem patet falsitas opinionis Scoti in l. q. prologi Primi Sent., volentis quod *naturale et supernaturale non distinguant RES, sed habitudines ad causas activas*». In I. P., q. 12, a 5, núm. XII. Cfr. idem in I. P., q. 1, a 1, núms. VII-X; Opusc. *De potentia neutra*, q. 2.

te seriamente otros puntos fundamentales de su doctrina y complica grandemente la cuestión.

Además, después de las reiteradas condenaciones por la Iglesia de las doctrinas de Bayo y de los modernos racionalistas, resulta bastante temerario sostener esta opinión (1). Plácenos traer aquí el testimonio nada sospechoso de Suárez: «Juxta hanc sententiam (la de Escoto) consequenter dicendum esset, appetitum naturae non sistere in aliqua perfectione naturali ut in fine formali, et consequenter nullam dari beatitudinem naturalem praeter istam supernaturalem, atque adeo non posse creari hominem ordinatum ad ultimum finem suum, quin sit ordinatus ad hanc beatitudinem supernaturalem, unde revera fit, ordinationem ad hunc finem esse *intrinsece debitam* naturae humanae, quia nihil est magis debitum quam ordinatio ad ultimum finem. Hoc enim consequens *visum est mihi semper plus quam falsum*» (2)... Otros autores modernos han juzgado de igual manera esta doctrina. «Quomodo conciliari possit (haec opinio) cum doctrina Ecclesiae de fine et ordine supernaturali, dice Cathrein, *plane non video*» (3). «In sententia quam impugnamus, escribe J. Van der Meersch, refiriéndose a Dom Laporta, pervertitur notio supernaturalitatis... Tandem praedicti auctores logice adducuntur ad amplectendum eundem errorem qui fuit damnatus in Baio» (4)... Si tenemos en cuenta, además, lo que enseña el Concilio Vaticano, a saber, que: «Deus ex infinita sua bonitate ordinavit hominem ad finem *supernaturalem*, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant» (5), creemos no habernos excedido al calificar, en uno de nuestros artículos anteriores, de «muy poco conforme con la fe» (6) la doctrina tenazmente sustentada por el P. Laporta acerca de este particular. Sin embargo el P. Doucet, tal vez por la parte que toca a Escoto en esta censura, se indigna contra nosotros, porque, al decir suyo, «P. M. Cuervo *crude et injuste* doctrinam Dom Laporta *simpliciter haereticam* vocat» (7). De desear fuera en el P. Doucet un poco más de *exactitud* y de *justicia* al reproducir los juicios ajenos, al mismo tiempo que le rogamos repase el capítulo del tratado de Locis donde se explican las notas teológicas.

3.º La causa de todas estas complicaciones y enredos se encuentra en la determinación del fin último del hombre. Piensan los escotistas que

(1) Cfr. *Denzinger*, núms. 1021, 1003, 1004, 1786.

(2) *De ult. fine hom. disp.*, 16 núm. 10.

(3) Cfr. *Gregorianum*, *De naturali hominis beatitudine*, Vol. XI. Fasc. 3, pág. 402.

(4) Cfr. *Ephemer. Theol. Lovan. De notione entis supernaturalis*, pags. 246-4.

(5) Cfr. *Denzinger*, núm. 1786.

(6) Cfr. LA CIENCIA TOMISTA, n.º CXV, p. 29.

(7) Loc. cit. pág. 208 en nota.

sólo la visión beatífica puede constituir el fin último de la naturaleza humana, y aquí está el origen de todas las confusiones. Porque, o bien se trata del fin último del hombre en sí mismo y absolutamente considerado, o bien en el estado de elevación. Si se habla en el primer sentido, y se dice que la visión beatífica constituye el fin último de la naturaleza humana, entonces irremisiblemente perecen la *gratitud* y la *trascendencia* del orden sobrenatural. Sería obstinación resistirse a admitir estas consecuencias una vez establecido aquel principio. Mas si se trata de la naturaleza en el segundo sentido, entonces no se puede afirmar que está ordenada *ontológicamente* a la visión beatífica, ni que ésta constituye su único fin último, porque esta elevación a la visión beatífica es *libre* y completamente *gratuita*, es decir, de ninguna manera *debida* a la naturaleza, y, además, es a un objeto totalmente *excedente* a ella. Existen, por consiguiente, dos fines últimos de la naturaleza humana, según que esta se considere en el estado de naturaleza *pura*, o de naturaleza *elevada*. El primero abarca toda la perfección *propia*, *debida* a la naturaleza dentro del orden connatural, y el segundo comprende toda la perfección de que es capaz en el orden natural y en el sobrenatural. Confundir uno con el otro, identificándolos, vale tanto como confundir el orden natural con el sobrenatural, negando implícitamente la distinción, gratuidad y trascendencia de éste sobre el primero. El fin último *natural* encierra, por tanto, toda la perfección *connatural*, y el fin último de la naturaleza *elevada* contiene toda la perfección *simpliciter* de que es capaz la humana naturaleza. Pero los dos son verdaderos fines últimos, como la naturaleza humana es real y verdaderamente tal en el estado de naturaleza pura y en el estado de naturaleza elevada. Argüir de la imperfección del primero, relativamente al segundo, para negar a aquél la razón verdadera de fin, es desconocer la distinción de estos dos estados de la naturaleza y confundir el orden natural con el sobrenatural. Sto. Tomás sabía muy bien que en el fin último connatural no se agota toda la potencia de perfectibilidad de la naturaleza humana, y, sin embargo, nunca se le ocurrió negar por ese concepto, ni por ningún otro, al fin natural la razón de verdadero fin último dentro del orden connatural. He aquí un pasaje, entre muchos otros que pudieran citarse, que no deja lugar a ningún género de duda. «Aliquid est in potentia ad aliquid dupliciter. Uno modo in potentia *naturali*; et sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda quae suo *lumine naturali* manifestari possunt; et nihil horum angelus beatus ignorat. Quaedam vero potentia est *obedientiae* tantum, sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa quae supra naturam Deus in eo potest facere; et si talis potentia non reducitur ad actum non erit potentia imperfecta» (1). En otro lugar declara el Angélico Doctor

(1) *De Veritate*, q. VIII a IV ad 13m.

que nuestro entendimiento está en potencia natural solamente respecto de aquellas verdades que son cognoscibles por la iluminación del entendimiento agente (1). Todo lo que no se pueda conocer de esta manera entra en la potencia *obedientiae*; está fuera de nuestra órbita natural; y el ignorarlo no arguye imperfección *natural* en nuestro entendimiento.

Esta potencia *obediencial* es la que realiza el fin sobrenatural, o sea, el fin último de la naturaleza *elevada*, la cual en el fin connatural ni se actúa ni puede actuarse. Por esto aquél constituye la perfección última *simpliciter*, y el natural la perfección última *secundum quid*, o sea, dentro del orden connatural.

Esto mismo ya lo advirtió Cayetano con su habitual penetración, y después de él lo vinieron repitiendo los demás comentaristas. «Dubium occurrit commune 6, 7 et 8 articulo, circa processum litterae; quoniam digredi videtur a perfecta beatitudine *simpliciter* ad *perfectam beatitudinem hominis*. Licet enim perfecta beatitudo *simpliciter* consistat in suprema conjunctione ad summum simpliciter; perfecta tamen beatitudo talis rei infimae qualis est homo, consistit in conjunctione qualicunque, idest sibi *proportionata*, ad summum. Et sic diceretur quod beatitudo hominis consistit in illa conjunctione Dei quam ex sensibilibus habere potest, quia ista est sibi *proportionata* (2).

Repetimos que no acertamos a comprender cómo nociones tan fundamentales y tan claramente distinguidas y enseñadas por los grandes maestros de la Escolástica, andan hoy tan confusas y revueltas en la mente de muchos autores, aun de inspiración tomista. Como veremos luego, Sto. Tomás distingue constantemente un doble fin en la naturaleza humana, y por esto siempre que dice ser necesaria la visión beatífica

(1) «In natura autem humana duplex potentia ad intelligendum invenitur; una quasi *passiva*, quae est intellectus possibilis; alia est quasi *activa*, quae est intellectus agens; et ideo intellectus possibilis, *secundum naturalem viam*, non est in potentia nisi ad illas formas quae per intellectum agentem intelligibiles fiunt». Ibid. q. 18 a. 2 c.

(2) I-IIae. q. 3, a. 6. «Ex his plane colligitur quod cum D. Thomas 1-2ae q. 3, a. 8 ostendit, beatitudinem hominis consistere in visione Dei, loquitur de beatitudine *simpliciter* perfecta, non de beatitudine *naturali*. Nec tamen dico, quod loquatur de *supernaturali* expresse, sed de beatitudine *perfecta* secundum capacitatem creaturae rationalis. Et ratio potissima Sti. Thomae est: quia voluntas creaturae rationalis fertur ad bonum in universali tanquam ad naturale objectum. At quia omnis ratio boni universalis non est simul in alio, quam in Deo, inde est, ut non posset esse perfecte beata nisi videndo Deum. Non tamen sequitur, quod non haberet suo modo beatitudinem *naturalem*, quae est *imperfecta* beatitudo, si Deus non ordinasset hominem in vitam aeternam supernaturalem, quae consistit in visione ipsius Dei sicuti est». Báñez in I. P., q. 12, a. 1, Dub. 2m ad 5m. Lo mismo enseñan también Ledesma, Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses y en general todos los teólogos de nota del siglo xvi y siguientes.

para la bienaventuranza última del hombre, se refiere a la naturaleza *elevada*, o lo que es lo mismo, a la bienaventuranza última *simpliciter*, no a la connatural (1).

B) *La solución de Báñez* (2).—Según este insigne expositor de Santo Tomás, en realidad la antinomia no existe, por falta de uno de sus términos. Porque, en efecto, Báñez niega que el deseo de ver a Dios, existente en el hombre y en el ángel, de que habla repetidas veces Sto. Tomás, «*proprie et absolute*», como dice unas veces, y «*simpliciter*», como se expresa otras, sea un deseo *natural*. Es a todo más, «*tantum velleitas quaedam, quae etiam potest esse impossibile*». Y tan ténue es esta veleidad a los ojos del gran teólogo español, que no duda en escribir: «*verum est tamen, quod huiusmodi appetitus, etiam imperfectus, semper fundatur in aliquo appetitu proprie naturali quem habet homo beatitudinis in communi. At vero si homo existimet esse possibile videre Deum per gra-*

(1) Léase de nuevo el texto de Báñez que acabamos de citar.

(2) Es de advertir que lo que se ha dado en llamar *solución bañeciana* a la cuestión del deseo natural de ver a Dios, en realidad no es más que un *respondetur secundo...* acerca del sentido del argumento de Sto. Tomás tomado del deseo natural. «*Divus Thomas non vult demonstrare quod in homine sit naturale desiderium videndi Deum, sed supposita fide, quae dicit visionem beatificam esse possibilem, ostendit illud esse maxime consectaneum intellectui creato... Secundo respondetur quod in creatura spiritali est quaedam velleitas et quoddam desiderium imperfectum videndi Deum. Ex quo colligit D. Thomas probabiliter, quod visio beatifica sit possibilis ne frustretur tale desiderium naturale*». En la explicación que hace después de esta veleidad el insigne comentarista de Sto. Tomás viene a reducirla a un deseo condicionado *objetiva* y *subjetivamente*, pues termina con estas palabras: «*At vero si homo existimet esse possibile videre Deum per gratiam Dei, et sic desideret absolute, aut habeat aliquam voluntatem finis et mediorum, jam hoc est ex gratia, et non ex naturae viribus*... Y lo mismo dice también en el comentario a la I-IIae como explicamos en el texto. Sin embargo, por una de esas confusiones tan fáciles y tan frecuentes en la historia de las doctrinas, lo que en Báñez es tan sólo un *respondetur secundo...* los autores lo han tomado comunmente como la expresión de su pensamiento central en esta cuestión, y aun tergiversándolo todavía un poco, pues lo que para Báñez es un deseo condicionado *objetiva* y *subjetivamente*, es decir, si es posible tal objeto y fuera posible *naturalmente* el deseo de él (léase de nuevo el texto que acabamos de citar), en los autores modernos es un deseo condicionado tan sólo *objetivamente*.

El verdadero pensamiento de Báñez en esta cuestión (cada vez nos persuadimos más de ello) es el mismo de Cayetano. En el Comentario a la I-IIae dice expresamente que Sto. Tomás habla de la naturaleza en cuanto elevada al orden sobrenatural, y en el de la Primera Parte se encuentran estas palabras en las cuales condensa todo su pensamiento, y que, no obstante, todos pasan desapercibidas. «*Intellectus creatus diversimode inclinatur ad ens naturale et ad ens supernaturale; ad ens naturale naturaliter; ad ens supernaturale, SUPERNATURALITER*» (loc. cit. pág. 366, ed. 2.^a

tiam Dei et auxilium supernaturale, et sic desideret, vel absolute, intendendo per media proportionata, aut per aliquam voluntatem, etiam imperfectam respectu illius finis, jam huiusmodi desiderium est ex gratia Dei vel auxilio supernaturali, et non est dicendum esse ex viribus naturae, aut naturale desiderium» (1). Por esto precisamente en sentir de Báñez, Sto. Tomás no emplea nunca el deseo natural de ver a Dios como un argumento demostrativo de la posibilidad de la visión beatífica y de la naturaleza de nuestra bienaventuranza, sino, a todo más, como una simple congruencia. «Ad testimonium S. Thomae ex hoc artículo, ubi ait: inest homini etc., respondetur, quod non loquitur de desiderio absoluto sed conditionato. Unde haec ratio non demonstrat esse possibile, est enim articulus fidei» (2). Más expreso está todavía en el comentario a la I-II^{ae}, donde dice así: «D. Thomas in suis rationibus non intendit ostendere demonstrative possibilem esse nobis beatitudinem, quae in Dei visione consistit, sed solum intendit ostendere quantum consonet atque conveniat supernaturalis hominis beatitudo cum ipsa hominis natura» (3).

Indudablemente, reducido el deseo natural de ver a Dios, de que nos habla Sto. Tomás en tantos lugares de sus obras, a los exigüos límites de una pura *veleidad*, que no puede en rigor, «proprie et absolute», llamarse un deseo natural, desaparece como por encanto toda contradicción en su pensamiento. Porque muy bien podría Sto. Tomás afirmar por una parte la imposibilidad en la voluntad creada de apetecer por sí misma y sin la infusión de las virtudes teologales, un objeto sobrenatural como es la visión beatífica, y por otra parte abrir en ella la puerta a esa veleidad o deseo objective et subjective condicionado. Aún no siendo éste un deseo *simpliciter*, ni pudiendo terminarse en el objeto en sí de nuestra bienaventuranza sin las virtudes teologales, es, sin embargo, la expresión en términos psicológicos de nuestra potencia obediencial respecto de ella, y de la conveniencia de su posibilidad y existencia para nuestra naturaleza, no menos que de las mismas virtudes teologales por las cuales real y verdaderamente tendemos a ella y la deseamos.

Excusado parece decir ahora que esta solución bañeziana de la antinomía presentada por Sto. Tomás, fué abrazada por muchos teólogos antiguos, como lo es hoy por la mayoría de los modernos (4). ¿Pero responde

(1) In I-II^{ae}. q. 3, a 8. (Inédito).

(2) In I. P. q. 12 a. 1, ad 1.^m pág. 371, ed. 2.^a

(3) Loc. cit.

(4) Gardeil, *La structure de l' ame et l' experience mystique*, I. págs. 268-348. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, Romae, 1918, I, 384-99; Mulard, *Desire naturel de connaitre et vision beatifique*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1925, págs. 5-19; J. Van der Meerchs, *De Deo uno et Trino*, Brujas, 1928; *De notione entis supernaturalis* en Eph. Theol. Lov., abril 1930, págs. 227-64, etc. Advertimos que

a la letra y al pensamiento directamente intentado por Sto. Tomás? Con todo el respeto que se merece Báñez, nuestra contestación no puede menos de ser negativa.

Sin negar que una tal veleidad de la visión de Dios quepa dentro de los principios de Sto. Tomás, nos parece del todo extraño a sus intenciones y a sus palabras, no pudiendo admitir que el Angélico Maestro se refiera a esa veleidad siempre que emplea el deseo natural de ver a Dios como medio para probar la posibilidad de la visión beatífica, y la naturaleza de nuestra bienaventuranza. Pensamos más bien que, Sto. Tomás se refiere siempre a un deseo verdaderamente natural, porque lo utiliza como un medio *de mostrativo* de ambas cosas a la vez. Para convencerse de esto basta leer sin prevenciones de ninguna clase sus mismas palabras. En la Summa Contra Gentes se expresa el Angélico Doctor en estos términos, respecto del deseo natural de ver a Dios en el ángel y en el hombre: «Cum autem *impossibile* sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset, si non esset possibile *pervenire* ad divinam substantiam intelligendam, quod *naturaliter* omnes mentes desiderant, *necesse est dicere* quod possibile est substantiam Dei videre per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis et ab animabus nostris» (1).

Y en el mismo sentido hay que entender también el «*simpliciter*» del artículo primero de la cuestión doce de la Primera Parte, donde acerca del deseo natural de ver a Dios, existente en el hombre, escribe: «Si igitur intellectus rationalis creaturae *pertingere non possit* ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde *simpliciter* concedendum est quod *beati* essentiam Dei *videant*». De idéntica manera se expresa también en el Compendium Theologiae, c. 104, respecto de nuestra bienaventuranza final: «*Impossibile est* in tali cognitione (per abstractionem a phantasmatibus) ultimum hominis finem consistere, nam ultimo fine adepto desiderium naturale quiescit. Quantumcunque autem aliquis proficiat intelligendo secundum praedictum modum cognitionis... semper remanet naturale desiderium perfectioris cognitionis. *Impossibile est* autem naturale desiderium esse vanum. CONSEQUIMUR igitur ultimum finem in hoc, quod intellectus noster *fiat* in actu aliquo nobiliiori agente quam sit agens nobis connaturale, quod quiescere faciat desiderium quod nobis inest naturaliter ad sciendum. Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam, et in quacunque re, cognitis quibuscunque ejus circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium, quousque ejus essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, *quousque*

no está en nuestro propósito dar una lista completa de los autores que escribieron sobre esta cuestión, ni tampoco de sus obras.

(1) Cont. Gent. L. 3, c. 51.

primam causam cognoscamus non quocumque modo, sed per ejus essentiam. Prima autem causa Deus est, ut ex superioribus patet, *est igitur finis ultimus rationalis creaturae, Deum per essentiam videre* (1).

Ahora bien; un deseo natural que de ninguna manera (*impossibile est*) puede ser vano, y que necesariamente (*necesse est*) infiere la posibilidad del objeto para conseguirlo, es sin duda ninguna algo mas que una pura *veleidad*, la cual puede ser de cosas *imposibles* (2). De lo contrario no habría más remedio que decir, según Sto. Tomás, que esta veleidad lleva consigo *necesariamente* la elevación del hombre al orden sobrenatural, y la visión de Dios como fin propio o connatural del hombre, pues dice el Angélico Maestro, y esto no una vez sola sino varias, que es *imposible* que este deseo sea vano. Consecuencias que, como se ve, son absolutamente erróneas y contrarias al mismo pensamiento de Sto. Tomás. Y en un autor tan sobrio y ponderado como el Angélico Doctor, que pesa como en una balanza el sentido de sus palabras, no es de creer de ninguna manera que, en un punto tan delicado como éste, se expresara constantemente en términos exagerados, y que conducen a doctrinas erróneas. Si Sto. Tomás se refiriera en aquellos lugares a una simple veleidad no nos cabe la menor duda que se expresaría en términos muy distintos. Y nunca deduciría de ella el *hecho* mismo de la visión beatífica, como hace siempre cuando dice: «Unde simpliciter concedendum est quod beati essentiam Dei *videant*»; «*consequimur igitur*», etc. Una conveniencia fundada en una pura veleidad, que lo mismo es de cosas imposibles, no es jamás una necesidad, ni la razón que destruye todas las probabilidades de su contrario. Y al revés, una necesidad es siempre una verdadera demostración, *a priori* o *a posteriori*, lo que para el caso importa poco.

Por esto pensamos que la solución dada por Báñez a la antinómia de que venimos hablando, lejos de resolverla lo que hace es huir de ella,

(1) Desde el capítulo 50, en adelante, del libro tercero de la Summa Contra Gentes, donde se termina la demostración de la naturaleza del fin último por el deseo natural, Sto. Tomás da ya como un *hecho* la visión beatífica en el hombre y todo su esfuerzo se dirige a estudiar el *cómo* de esa visión de la divina esencia. Así el c. 51 lo titula: «*Quomodo Deus per essentiam videatur*». Y de modo semejante en los que siguen, como haremos ver luego.

(2) «Voluntas completa non est, nisi de possibili, quod est bonum volenti. Sed voluntas *incompleta* est de *impossibili*, quae secundum quosdam *velleitas* dicitur». I-IIae q. XIII, a. V, ad 1m.—«Quamvis voluntas sit possibile et impossibile, tamen voluntas ordinata et completa, non est nisi eorum, ad quae quis aliquo modo *ordinatus* est... et si in hac voluntate deficient homines dolent; non autem si deficient ab illa voluntate, quae *impossibile* est, quae potius *velleitas* quam voluntas debet dici». In II Sent. d. 33, q. 2, a. 2 ad 2m.—«Perfectum desiderium non potest esse vanum, sed nihil prohibet desiderium conditionatum esse vanum... et hoc desiderium a quibusdam *velleitas* dicitur». In IV Sent, d. 43, q. 1, ad 2m.

desfigurando uno de sus elementos, y desvirtuando por completo la argumentación y el pensamiento mismo de Sto. Tomás. Si se quiere salvar la letra y el pensamiento del Maestro en los lugares citados, no hay más remedio que conservar en pie el principio fundamental que los anima, el cual no es otro que el *deseo natural* verdadero de la visión beatífica, con todas las consecuencias que entraña y que Sto. Tomás tan sabiamente deduce. ¿Pero esto no es aumentar todavía más la antinomia? ¿Qué es ese enigmático deseo natural de ver a Dios?

C) *La de otros teólogos antiguos y modernos.*—Para éstos la antinomia de Sto. Tomás de que venimos hablando, se resolvería de la siguiente manera. El deseo de ver a Dios, según Sto. Tomás, siendo *propia* y *estrictamente natural*, es no obstante *ineficaz* en el orden de ejecución. Por consiguiente, en todos aquellos lugares donde Sto. Tomás se expresa de una manera categórica en favor del deseo natural de ver a Dios, afirma éste considerándolo *absolutamente*; y en todas las otras partes donde parece negarlo, como en su doctrina acerca de la absoluta necesidad de las virtudes teologales para tender a Dios, se refiere al mismo deseo natural considerado como *suficiente* en el orden de *ejecución*. La solución no puede ser más espiciosa (1). Difiere, no obstante, de la *escotista* en que rechaza el deseo natural *ontológico* y mantiene el *elícito*, mediante el cual cree que Sto. Tomás intenta demostrar *apodicticamente* la *posibilidad* de la visión beatífica, aunque no el *hecho* de su realización.

A nuestro juicio esta solución tiene también inconvenientes muy graves, que complican todavía más la cuestión. Es el primero el de destruir el verdadero concepto de deseo natural, según Sto. Tomás. En efecto; para todo deseo propiamente natural se requieren por necesidad, según el Angélico Doctor, estas tres condiciones. Primera, que sea acerca de un bien *proporcionado* con la naturaleza, «*appetitus enim, uniuscujusque rei, naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem, et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem*». (2) Segunda, que

(1) Entre los principales representantes de esta manera de resolver la antinomia de Sto. Tomás, merecen especial mención Sestili, *De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuenendi divinam essentiam*, Neapoli-Romae, 1896; *De possibilitate desiderioque Primae causae substantiam videndi*. Romae 1900. De Broglie, *De la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas*, en *Recherches de Science Religieuse*, mayo-agosto de 1924, págs. 193-245.—*Autour de la notion thomiste de la beatitudo*, en *Archives de Philosophie*, vol. III Cahier II 1925, pp. 55-96.—Roland-Gosselin, *Beatitudo et desire naturel d'après S. Thomas d'Aquin*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1929, pp. 193-222.

(2) I-II q. 62, a. 3. «*Naturale enim proprie dicitur, quod secundum naturam est. Secundum autem naturam esse dicitur habens naturam et quae consequuntur naturam*. In IV Sent. loc. cit. «*Quod autem principium (motus naturalis) sit natura, et non ter-*

a él mueva la naturaleza (1). Tercera, que en ésta exista una capacidad no sólo pasiva sino también *activa* para *realizarlo*, porque la naturaleza es ordenada «et nunquam defficit in necessariis». Jamás se verá a Sto. Tomás hablar de un deseo propiamente natural, sino con esta triple condición. Por esto, refiriéndose precisamente al deseo natural de ver a Dios dice lo siguiente: «*desiderium naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest*» (2).

Ahora bien; según el mismo Angélico Doctor la visión de la divina esencia trasciende en primer lugar, absolutamente, a la naturaleza del humano intelecto, siendo connatural sólo al intelecto divino. Y de tal manera le trasciende, que en el humano entendimiento no hay potencia *natural* pasiva, ni *activa* respecto de la visión beatífica. Porque toda potencia natural sea pasiva, o activa, «non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem» (3). Según Sto. Tomás, tanto en el entendimiento humano, como en el angélico, sólo existe una potencia *obediencial* respecto de la visión beatífica, pues no es lo mismo potencia pasiva *natural* que, potencia *obediencial*... Báñez lo dejó ya estereotipado, con su habitual penetración, en sus comentarios a la 1. P. y a la I II (4), éstos últimos todavía inéditos, y que en breve sacará a luz el P. Beltrán de Heredia. Y en este sentido hay que entender siempre a Sto. Tomás cuando dice que «*naturaliter anima est gratiae capax*» (5). Es decir, en cuanto que por su misma naturaleza no dice repugnancia ninguna para recibir la gracia, a la cual, por otra parte, está ya ordenada por Dios.

Así que, por este camino sólo se puede salvar de una contradicción a Sto. Tomás, haciéndole incurrir en otra acaso más fundamental.

minus, esse non potest... Ibid. Cfr. De virtutibus in communi, q. un. ad 1m. et ad 2m. De Verit. q. 22, a. 1, ad 3m.; I. P. q. 62, a. 2; I-IIae. q. 8, a. 1; q. 10, a. 1, etc.

(1) «Motus, simpliciter loquendo, non potest dici *naturalis*, nisi ejus principium sit *natura*». In IV Sent. d. 43, q. unica, a. 1, q. 1, a. 3.—«Motus dicitur naturalis quia ad ipsum *inclinat natura*». I-IIae. q. 41, a. 3. Cfr. De veritate, q. 22, a. 1; q. 30, a. 3; q. 31; a. 7; I. P. q. 82, a. 1, etc.

(2) In III Sent. d. 27, q. 2, a. 2, ad 4m.—«Cuiuslibet inclinationi naturali respondet aliquod *agens naturale*». In IV Sent. loc. cit.—«Potentia pasiva naturalis semper habet aliquam *potentiam activam* sibi respondentem in natura». Ibid.—«In operibus Dei non est aliquid *frustra*, sicut nec in operibus naturae: hoc enim et natura habet a Deo. *Frustra* autem aliquid *moveretur*, nisi *posset pervenire* ad finem motus. Necessarium est ergo quod id quod natum est moveri ad aliquem finem, sit possibile *venire in finem illum*». 3 Contra Gentes c. 156.—«Cuiuscumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest». Ibid. c. 129. Cfr. IX Met. c. 1 lect. 1.^a D. Thom. II De Coelo et Mundo. c. II lect. 16; III De Anima c. 12 lect. 17.

(3) III P. q. 4, a. 1.

(4) Loc. cit.

(5) I-II q. 114, a. 13. Véase el comentario de Cayetano a este pasaje de Sto. Tomás.

Tanto el Sr. Sestili como el P. de Broglie se apoyan, para defender este deseo de ver a Dios «*stricte naturalis*», llámese como se quiera, pues en esto no concuerdan entre sí, en una argumentación sofística, jamás conocida ni empleada por el Sto. Doctor. Según ellos, el hombre naturalmente tiende y apetece su bienaventuranza absoluta bajo la razón del bien en común; mas como aquella sólo consista en la visión beatífica de Dios, de aquí se sigue que todo hombre implícita y *naturalmente* desea también ésta.

Pero Sto. Tomás distingue constantemente una doble bienaventuranza en el hombre; la connatural y la sobrenatural. La primera relativamente a la segunda no es absoluta, pero lo es dentro de su propio orden. En cambio la segunda lo es en su orden y absolutamente. Ahora bien; según el Angélico Doctor el hombre desea naturalmente su bienaventuranza última connatural... pero como en ésta no está contenida, *naturalmente*, ni implícitamente siquiera, como felicidad del hombre, la visión de Dios, sino tan sólo «*ex extrinseca ordinatione Dei*», síguese que en el apetito natural que el hombre tiene de su bienaventuranza propia, no está contenido el deseo de la visión de Dios sino tan sólo *obediencialmente*. ¿Se quieren textos de Sto. Tomás? Allá van unos cuantos, además de los aducidos ya en nuestro artículo anterior.

En la cuestión 23 de la Primera Parte, artículo primero, dice así: «*Finis ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae, et facultatem... et hic finis in divina visione consistit. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem, scilicet res creata, potest attingere secundum virtutem suae naturae*». Con la misma fuerza, claridad y precisión, para que nadie pudiera pensar que era una idea lanzada al azar y sin la suficiente premeditación, repite esto mismo en la cuestión sesenta y dos de la misma Primera Parte, artículo primero, en el que se expresa así: «*Nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis, seu intellectualis naturae: et inde est, quod naturaliter desideratur; quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis, seu intellectualis naturae est duplex. Una quidem, quam possunt assequi virtute suae naturae... Alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua videbimus Deum sicuti est. Quod quidem est supra cujuslibet intellectus creati naturam, ut supra ostensum est*». ¿Podía estar más terminante?

Esta distinción del doble fin la presupone siempre Sto. Tomás, como fundamental, en todo el tratado de praedestinatione, de angelis, de homine, de virtutibus, y de gratia. Citemos algunos textos mas, solamente del tratado de angelis, donde al mismo tiempo que se presupone esta distinción, se indica la manera cómo se apetece cada una de las dos bienaventuranzas.

En la cuestión sesenta, artículo segundo, pregunta Sto. Tomás:

«Utrum in angelis sit dilectio electiva», a lo cual responde con la siguiente conclusión: «In angelis est quaedam dilectio *naturalis*, et quaedam *electiva*, et naturalis dilectio in eis est principium electivae». La dilectio naturalis es acerca del fin, y la electiva acerca de los medios conducentes al fin. «Sicut enim intellectus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem naturaliter. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum; omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates». Y al final del artículo tiene mucho cuidado de advertir: «Haec autem dicta sunt, prae termisis his, quae *supra naturam sunt*. Horum enim natura non est *principium sufficiens*»... La naturaleza es principio suficiente para apeteer la bienaventuranza sobrenatural con los hábitos de las virtudes teologales, como ya dejamos expuesto en nuestro artículo anterior, sin ellos es insuficiente, *simpliciter*.

La misma doctrina encontramos en el artículo quinto ad 4^m de la misma cuestión, donde dice así: «Deus secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne *bonum naturale*, diligitur *naturali dilectione* ab unoquoque; in quantum vero est bonum beatificans omnes *supernaturali beatitudine*, sic diligitur *dilectione charitatis*».

Sigamos todavía citando más textos.

Viene ahora el famoso artículo segundo de la cuestión sesenta y dos, del que dice Báñez que echa por tierra todo deseo natural de ver a Dios (1). Sólo recogeremos de él unas frases, porque ya lo hemos aducido repetidas veces. «Naturalis inclinatio voluntatis est ad id quod est *conveniens secundum naturam*. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta... Unde nulla creatura rationalis *potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem* (supernaturalem), *nisi mota a supernaturali agente*, et hoc dicimus auxilium gratiae». Y luego: «Angelus autem naturaliter diligit Deum, *in quantum est principium naturalis esse*. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, in quantum est beatificans per suae essentiae visionem» (ad 1^{um}). Lo mismo repite un poco más adelante. «Ad tertium dicendum, quod naturale est angelo, quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est *principium naturalis esse*. Sed quod convertatur in ipsum, secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex *amore gratuito*, a quo averti potuit peccando». No olvide el lector esta respuesta para lo que diremos luego.

En el artículo tercero de esta misma cuestión sesenta y tres explica Sto. Tomás la esencia del pecado de los ángeles. Para entender la solu-

(1) In I. P. q. 12, a. 1,

ción hay que tener en cuenta dos cosas: primera, que para Sto. Tomás el ángel es impecable *in naturalibus*; segunda, que, según él, los ángeles fueron creados en gracia, y por lo tanto, que pudieron apetecer de una manera perfecta la bienaventuranza sobrenatural desde el primer instante de su creación. ¿Pero lo hicieron todos así? De ninguna manera, sino que en el primer instante, después de su creación, «*Diabolus appetiit, ut finem ultimum beatitudinis id, ad quod virtute suae naturae poterat pervenire* (en otros términos la bienaventuranza puramente natural), *avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei*». No se dirá ahora que sucedió esto por falta de medios eficaces, pues, según Sto. Tomás, todos los ángeles fueron creados en gracia; ni tampoco que apeteciera *naturalmente* la visión de Dios, porque entonces «*non averteret suum appetitum a beatitudine supernaturali*», ni podría, por consiguiente, pecar; pues según él, el ángel es *impecable in naturalibus*. La razón del pecado de los ángeles está para Sto. Tomás en que el «*appetitus beatitudinis supernaturalis*» proviene solamente «*ex gratia Dei*». Y así el ángel peca, apeteciendo *naturalmente* como último fin, su bienaventuranza connatural, desechando la sobrenatural a que por disposición divina había sido elevado por Dios. Luego esta doctrina acerca del pecado de los ángeles es la negación más rotunda del supuesto deseo natural de ver a Dios. Gustosos brindamos al P. de Broglie este argumento, con el objeto de que nos dé una explicación verdaderamente tomista (pues ya sabemos que existen otras distintas) del pecado de los ángeles, en el supuesto de la hipótesis del deseo natural de ver a Dios.

Respecto de la segunda condición del deseo natural señalada con toda claridad por Sto. Tomás, a saber, que su principio sea natural, es más claro que la luz del sol que esta condición de ninguna manera se puede cumplir en él, según la doctrina expresa del Angélico Maestro, precisamente en el lugar donde exprofeso estudia las condiciones de todo movimiento natural. Dice Sto. Tomás, que no es posible que el término de un movimiento sea *sobrenatural* y su principio *natural*. Porque los principios naturales no pueden salirse de su órbita propia. Repugna. Ahora bien; precisamente esto es lo que sucedería en el caso del deseo natural de la visión beatífica, pues la naturaleza sería principio o causa de un movimiento a un objeto que está fuera del mismo orden natural. «*Quod autem principium sit natura, et non terminus, esse non potest... quia principia naturalia sunt ad determinatos effectus deffinita, ultra quos se extendere non possunt*» (In IV Sent. d. 43, q. un. a. 1 q1a. 3). Esta y no otra es, precisamente, la razón de la necesidad de las virtudes teologales, supuesta la elevación al orden sobrenatural.

En cuanto a la tercera condición, arriba indicada, del deseo propiamente natural, en vano se empeñan en rechazarla tanto Sestili como el

P. de Broglie, apoyados en algunos textos del Angélico Doctor, cuya exégesis es preciso rectificar.

Es el primero el siguiente pasaje de su comentario *in Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 4, ad 5 donde dice así: «Nobis sunt indita principia, quibus possumus nos preparare ad illam cognitionem *perfectam* substantiarum separatarum, non autem quibus ad eam possumus pervenire. Quamvis enim homo *naturaliter* inclinetur in finem ultimum, non tamen potest *naturaliter* illum *consequi*, sed solum per gratiam, et hoc propter eminentiam illius finis». Para poder entender bien la respuesta a una objeción, los cánones de la exégesis más rudimentaria exigen que se determine antes el sentido de la cuestión que se ventila y la dificultad a que responde, para no darle más alcance que el que la naturaleza de las cosas pide. Ahora bien; en toda esta cuestión discurre Sto. Tomás sobre el proceso propio de la teología, que es el versari *intelligibiliter*. Y como el objeto de la teología, a diferencia de la Metafísica, es Dios, tal como es en sí mismo, *sub ratione deitatis*, pregunta en el artículo tercero: «utrum intellectus noster possit ipsam divinam formam inspicere». Una vez declarado que nuestro entendimiento por sí mismo no puede conocer quiditativamente a Dios, ni a ninguna substancia separada, ni inmediatamente, ni por medio de la revelación, tal como ésta se da a nuestro entendimiento, ni tampoco por medio de las creaturas, pregunta en el artículo cuarto: «utrum hoc possit per viam alicujus scientiae speculativae».

La contestación de Sto. Tomás en este artículo es también negativa, porque el conocimiento de las ciencias especulativas lo saca nuestro entendimiento de la cantera de las cosas sensibles, que no pueden representar adecuadamente a Dios, ni a las substancias separadas.

Mas aquí se presenta la siguiente dificultad: «omne quod ordinatur *naturaliter* in finem aliquem, habet praeindita aliqua principia, quibus potest pervenire in illum finem, naturalium enim motionum principium est natura: sed homo *naturaliter est ordinatus ad cognitionem substantiarum immaterialium* sicut ad finem, *ut a Sanctis Prophetis et philosophis traditur*; ergo habet in se aliqua principia illius cognitionis *naturaliter* indita; sed omne illud in quod possumus devenire ex principiis *naturaliter* notis, pertinet ad considerationem alicujus scientiae speculativae, ergo cognitio substantiarum immaterialium ad aliquas scientias speculativas pertinet».

He ahí, en toda su fuerza, la dificultad a que responden las palabras de Sto. Tomás, citadas al principio. La cual dificultad puesta en romance quiere decir: Todo aquel que está ordenado *naturalmente* a un fin, tiene también *naturalmente* las facultades o principios necesarios para conseguirlo. Es así que el hombre, según consta por el testimonio de los

santos y de los *filósofos*, está ordenado *naturalmente* al conocimiento de las substancias inmateriales. Luego debe poseer *naturalmente* los principios necesarios para su consecución. Luego el conocimiento de las substancias inmateriales pertenece a las ciencias especulativas.

La mayor de este silogismo la concede siempre Sto. Tomás. Es un principio inconcuso de su filosofía. La menor la distingue siempre de esta manera. El hombre está ordenado *naturalmente* al conocimiento de las substancias inmateriales del modo connatural, esto es, *abstractivamente*, concedo la menor; de un modo superior al natural, o sea, *intuitivamente*, subdistingo: *materialiter*, concedo; *formaliter*, niego. El primer consiguiente se distingue también así. Luego existen en nosotros *naturalmente* principios para conocer las substancias inmateriales, *abstractivamente*, concedo; intuitivamente, subdistingo: *materialiter*, concedo; *formaliter*, niego. Y de la misma manera se distingue el segundo consiguiente.

Y explicamos la distinción o distinciones. Nosotros estamos ordenados *naturalmente* al conocimiento de Dios, según nuestro *propio modo de conocer*, no de otra manera. Y este conocimiento de Dios, constituye nuestro fin natural. Para él existen en nosotros, también *naturalmente*, ciertos principios de la razón que hacen posible este conocimiento y la consecución de nuestro fin último *connatural*. Pero a lo que no estamos ordenados nosotros *naturalmente*, es al conocimiento *intuitivo* de Dios, que supera nuestro natural modo de conocer, ni para realizar este conocimiento intuitivo de Dios, en cuanto tal, existen en nosotros *naturalmente* ninguna clase de principios. Esto no quita, sin embargo, que el Dios objeto de nuestro conocimiento *natural*, sea *materialmente* el mismo Dios objeto del conocimiento intuitivo, y por lo tanto, que los conceptos y principios naturales de nuestra razón que representan *formalmente* para nosotros, aunque de una manera imperfecta, al objeto de nuestra bienaventuranza, *materialmente* contengan también al mismo Dios objeto del conocimiento intuitivo. De donde se sigue que al estar nosotros ordenados *naturalmente*, como a nuestro fin, al conocimiento de Dios, según nuestro modo propio de conocer, *naturalmente* también, pero sólo de una manera puramente *material*, o lo que es igual, sólo *en común* y no en *particular*, estamos ordenados a la visión de Dios, en cuanto que en ella se encierra toda la razón de bien en abstracto, objeto de nuestra voluntad. Esto es lo mismo que decir que sólo lo estamos *obediencialmente*, puesto que la materia tiene razón de *potencia*. Mas, por otra parte, estando ya, *de hecho*, elevada nuestra naturaleza al orden sobrenatural, y ofreciéndosele todos los medios sobrenaturales necesarios para la consecución de la visión divina, fácilmente se comprende que de las mismas potencias y principios de que ella se servía para conseguir su fin connatural

tural, puede *ayudarse y prepararse* (1) para conseguir los auxilios sobrenaturales por medio de los cuales aquella visión intuitiva de Dios se obtiene y realiza.

Estamos seguros de que éste, y no otro, es el verdadero sentido de la doble proposición de Sto. Tomás en la respuesta que comentamos: 1.^a «*Quamvis enim homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi*». 2.^a «*Nobis sunt indita principia, quibus possumus nos preparare ad illam cognitionem perfectam substantiarum separatarum*».

Esta solución al citado pasaje, indudablemente oscuro, de Sto. Tomás, puede verse en los grandes comentaristas del siglo xvi. Dice así el insigne Ledesma, sin duda uno de los talentos metafísicos más grandes que produjo este siglo: «*secunda solutio sit fortassis magis ad mentem D. Thomae de cognitione Dei sicuti est, materialiter et non formaliter, vel in generali et non in particulari*. Itaque, quando Angelicus Doctor dicit quod est naturale desiderium cognoscendi Deum, sicuti est, non loquitur de cognitione Dei sicuti est *in particulari, et explicite et formaliter*, ut est Dei sicuti est, sed *materialiter et in generali*, ut habet rationem summi et maximi boni et ipsius bonitatis in abstracto. Nam voluntas creata naturaliter et naturali desiderio fertur in ipsam beatitudinem et rationem bonitatis in generali, quae quidem ratio reperitur in cognitione Dei sicuti est» (2). De idéntica manera se expresa también Báñez en el comentario a la cuestión doce, artículo primero, de la Primera Parte.

En una palabra, para Sto. Tomás, en este lugar, según aparece del texto y contexto, nosotros deseamos naturalmente y lo podemos conseguir, el conocimiento especulativo de Dios en cuanto autor natural, en lo que *concuerdan los filósofos con los autores sagrados* respecto del fin del hombre; pero no el conocimiento de Dios en sí mismo, o sea el conocimiento quiditativo; ni tampoco el conocimiento perfectísimo de las substancias separadas que se obtiene en el conocimiento de Dios, al que según la fe ha sido elevada nuestra bienaventuranza, conteniendo de una manera eminentísima el fin connatural.

Lejos, pues, de favorecer al Sr. Sestili y al P. de Broglie este testimo-

(1) «*Natura non deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium quo possit converti in Deum, qui eum faceret beatum*». (In I-IIae. q. 5, a. 5, ad 1m.)—«*Omnis homo, añade en otro lugar, usum liberi arbitrii habens, proportionatus est ad vitam aeternam consequendam, quia potest se ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur*». (In II Sent. d. 33, q. 2, a. 2). Cfr. 3 Cont. Gent. c. 63.

(2) *De divina perfectione*, q. 8, a. 3 ad 7m.

nio de Sto. Tomás, más bien va contra ellos mismos. Además, nuestra explicación tiene la doble ventaja de responder al texto y contexto de la dificultad, y de estar conforme con la doctrina mil veces sentada por el mismo Angélico Doctor.

Aducen, en segundo lugar, este otro texto tomado del libro cuarto de los Sentenciarios, d. 49, q. 1. a. 3, q1a. 3 ad 3.^m, donde el Angélico Maestro se expresa en los siguientes términos: «Ad tertium dicendum quod ad appetendam beatitudinem *perfecto appetitu*, qui sufficiat ad merendum, homo ex propriis viribus non est *sufficiens*, sed habet hoc *ex munere divinae gratiae*, ut patet 1 Cor. 5. «Qui efficit nos in hoc ipsum Deus», id est qui facit nos veram gloriam appetere».

En este artículo se propone Sto. Tomás la siguiente cuestión: «Utrum omnes appetant beatitudinem», y en la questiuncula tercera de este mismo artículo, trata de resolver si se *merece* apeteciendo la bienaventuranza. La cual cuestión resuelve de esta manera. «Quamvis ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur *secundum communem rationem*, tamen quod feratur in beatitudinem *talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae*, sed per discretionem rationis quae adinvenit in hoc, vel in illo summum bonum hominis constare; et ideo quandoque aliquis beatitudinem appetit, actualiter *conjungitur* ibi appetitus *naturalis* et appetitus *rationalis*, et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis, quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo, ubi vere est; quandoque autem perversitas, quando appetitur ubi vere non est, et sic in appetitu beatitudinis potest aliquis vel mereri, *adjuncta gratia*, vel demereri, secundum quod ejus appetitus est rectus vel perversus». Pero contra esto se objeta a sí mismo: «Nullus potest ex propriis viribus mereri vitam aeternam, sicut Pelagius dicebat; sed homo ex propriis viribus beatitudinem appetere potest; ergo appetendo beatitudinem non meretur».

Así, pues; atendido todo el contexto, la famosa respuesta de Santo Tomás al ad 3 quiere decir, que el apetito de la bienaventuranza sobrenatural en concreto, va envuelto y como implicado el apetito de la bienaventuranza en común *ex viribus naturae*, pero sin que éste baste por sí mismo para determinar el apetito de la bienaventuranza sobrenatural en particular, porque esto es todo obra de la gracia. «Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur *secundum communem rationem*, tamen quod feratur in beatitudinem *talem vel talem... hoc est per discretionem rationis*; et ideo quandoque aliquis beatitudinem appetit, actualiter *conjungitur* ibi appetitus *naturalis* et appetitus *rationalis*». Pero el deseo de la bienaventuranza sobrenatural, en concreto, es *todo* «ex munere divinae gratiae, ut patet 1 Cor. 5 «Qui efficit nos in hoc ipsum Deus», id est, qui *facit nos veram gloriam appetere*». «Et sic in appetitu beatitudinis potest aliquis

mereri *adjuncta gratia*» (corpore). De donde se sigue, con claridad meridiana, que el «*appetitus imperfectus ex viribus naturae*», a que se refiere Sto. Tomás en la solución de la dificultad, es el «*appetitus beatitudinis in communi*», que va implícito y como envuelto en el deseo de la bienaventuranza sobrenatural en concreto; pero sin que Sto. Tomás pensara aquí en el deseo natural de ver a Dios, que falsamente se le atribuye en la solución de esta dificultad. Pues ni aparece por ninguna parte en el contexto, sino todo lo contrario, ni la dificultad habla poco ni mucho de tal deseo, sino de si «*homo ex propriis viribus beatitudinem appetere potest*». Y Sto. Tomás sabía muy bien que no todo apetito «*ex viribus naturae*» es natural, pues de lo contrario no habría apetito ni deseo que no lo fuera, lo que en toda filosofía es absolutamente absurdo.

Como estos son los dos lugares principales en que, tanto el Sr. Sestili como el P. Broglie, han querido ver confirmada, por el propio Sto. Tomás, su particular opinión acerca del deseo «*stricte naturalis et inefficax*» de ver a Dios, nos abstenemos por ahora de seguir descubriendo más embrollos exegéticos, lo que nos llevaría muy lejos.

Queda, pues, en pie el principio de Sto. Tomás establecido expresamente a propósito del deseo de ver a Dios: «*desiderium naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest*», principio jamás por él contradicho, ni atenuado siquiera, antes por el contrario, repetido siempre que habla de deseos propiamente naturales.

Por consiguiente, esta solución de la antinomia de Sto. Tomás acerca del deseo natural de ver a Dios, tiene como primer inconveniente el hacer a Sto. Tomás contradictorio consigo mismo, precisamente acerca del mismo concepto de deseo natural. En este defecto incurren ciertamente muchos autores modernos, los cuales, cuando hablan del deseo de ver a Dios, parecen olvidar cuanto Sto. Tomás dejó escrito acerca del deseo natural, en cuanto tal (1).

El segundo inconveniente, más grave todavía, consiste, a nuestro entender, en que esta solución acentúa mucho más la antinomia de Santo Tomás acerca del deseo natural de ver a Dios. En efecto; como hemos visto ya, según el Angélico Doctor, este deseo natural es *imposible* que

(1) Algunos, como el P. Fernández, llegan en su ingenuidad a poner como ejemplo de deseo natural el deseo de *volar*... (*Divus Thomas*, Piacenza, 1930, enero-febrero: *Naturale desiderium videndi Divinam essentiam apud D. Thomam ejusque scholam*, p. 13); otros como Dom Laporta, Doucet, etc., no conciben más deseo *natural* que el *innato*; otros piensan que no hace nada para el deseo natural la *proporción* del objeto con la naturaleza, ni la capacidad activa de ésta para realizarlo; otros, por fin, como Van der Meersch (*De notione entis supernaturalis*, p. 243), parecen creer que todo deseo *ex viribus naturae* respecto de un bien real o sólo aprehendido como tal, es ya un deseo natural. Nunca se vio tal desquiciamiento de ideas en esta cuestión.

sea *vano* (1). De donde se sigue inevitablemente que la elevación al orden sobrenatural sería *debida* al hombre, si con Sestili y de Broglie suponemos que este deseo es «*stricte naturalis*». Además, se seguiría también inevitablemente la negación de la *trascendencia absoluta* del orden sobrenatural, lo que a su vez equivaldría a la negación de su *distinción* del orden natural, y a la negación también de la *libertad* en Dios para ordenar al hombre a la visión beatífica. Como se ve, esta tesis del deseo «*stricte naturalis*» implicaría, en la doctrina de Sto. Tomás, la negación de sus puntos de vista más fundamentales, y la antinomia se agrandaría desmesuradamente adquiriendo unas proporciones insospechadas.

A esto contestan los autores aludidos que, en el sentir del Angélico Doctor, el deseo natural de ver a Dios no puede ser vano en cuanto a la *posibilidad intrínseca* de su objeto, pero sí en cuanto a su *realización efectiva*, precisamente porque versa acerca de un objeto absolutamente trascendente. De donde se sigue que este argumento lo que prueba en Sto. Tomás, y esto de una manera *apodíctica*, es la *posibilidad intrínseca* de la visión beatífica, no el *hecho* de su satisfacción real. Y al decir suyo, en este sentido lo emplea siempre Sto. Tomás.

A esto tenemos que responder, en primer lugar, que nunca Sto. Tomás, ni la generalidad de los teólogos escolásticos, admitieron tales pruebas *apodícticas* naturales de la posibilidad intrínseca de ninguna verdad sobrenatural. «*Ea quae sunt supra naturam, dice el mismo Sto. Tomás, sola fide tenemus, quod autem credimus auctoritati debemus*» (2). Así lo entendieron también los grandes teólogos de nuestro siglo de oro. El gran Báñez (3), tan ecuánime y moderado en todos sus juicios, llama a

(1) Esto tiene el valor de un principio en la doctrina de Sto. Tomás. Con gran frecuencia se encuentra enunciado en sus escritos, y concretamente aplicado al deseo natural de ver a Dios, además de otros muchos lugares, lo encontramos en los dos principales donde el Angélico Doctor trata más directamente, con más amplitud y con más esmero del deseo natural de ver a Dios, que son: c. 50-51 del libro tercero Contra Gentes y en el Compendium Theologiae, c. 104. No ha faltado quien interpretó este principio de la siguiente manera: Todo deseo natural *puede...* ser saciado (P. Tranchó, CIENCIA TOMISTA, N.º CXXXII, págs. 452-56). La exégesis no puede ser más acomodaticia, ni más libre. Tratándose de deseos *verdaderamente* naturales, este principio tiene en Sto. Tomás el doble sentido: 1.º A todo deseo propiamente natural responde en la naturaleza un principio *activo* para realizarlo. Por esto repugnan deseos naturales naturalmente ineficaces. 2.º Es necesario, con una necesidad *natural*, que *todos* los deseos naturales (*in specie* no *in individuo*) se vean saciados, por lo menos una vez. La razón de ser de todo esto es porque, de lo contrario, habría en la naturaleza una ordenación natural *naturalmente* vana e inútil, lo que redundaría a su vez en defecto de la sabiduría de Dios. No creemos que esto necesite más explicaciones.

(2) I. P., q. 99, a. 1.

(3) Loc. cit.

esta cuestión de la posibilidad de la visión beatífica «articulus fidei». González de Albelda establece acerca de ella la siguiente conclusión, que él prueba con la elevación y dignidad propias de un teólogo: «possibilitas visionis beatificae non potest demonstrari ratione naturali praecise considerata» (1). Se podría alargar mucho la lista, lo que no creemos necesario. Lo único que encomienda Sto. Tomás a la razón, respecto de las verdades sobrenaturales en orden a la demostración, es el *defenderlas* de los que ataquen su *falsedad e imposibilidad*. Pero una cosa es *demonstrar* una verdad, y otra muy distinta *defenderla* de los ataques de los extraños. Por esto dice muy a propósito el Angélico Maestro: «quae igitur sunt fidei, non sunt tentanda *probare*, nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios, vero, sufficit *defendere non esse impossibile*, quod praedicat fides» (2). Desgraciadamente tiene hoy Sto. Tomás muchos discípulos que pretenden remontarse con su ingenio a lo que su maestro expresamente renunció, por juzgarlo inaccesible a la pobre razón humana.

En segundo lugar, todo deseo, en cuanto tal, tiende *naturalmente*, no sólo a objetos *posibles*, sino también a su *realización y satisfacción efectiva*. Que eso y no otra cosa significa deseo: aspiración, tendencia, anhelo por la *posesión* de un *objeto* aprehendido como bien para nosotros. Precisamente en esta *natural* tendencia y aspiración del deseo a la *posesión* del objeto, implícita y como embebida *intrinsecamente* en él, está el secreto de por qué jamás Sto. Tomás concibe un deseo natural, *naturalmente* ineficaz; por que sería un deseo natural, naturalmente insaciable e ininteligible; porque sería un deseo que no sería deseo; naturalmente desordenado y naturalmente vano.

Y, como tanto para Sto. Tomás, como para Aristóteles, como para todo filósofo, ninguna tendencia ni deseo *natural* puede ser *vano*, síguese que siendo el deseo de ver a Dios «*stricte naturalis*», no sólo la *tendencia* de tal deseo a su objeto, *ut sic*, pero tampoco la *tendencia natural* de ese deseo a la *posesión y realización* de su objeto en sí mismo, puede en manera alguna ser vana.

De lo contrario, esa tendencia natural del deseo a la *posesión* del objeto sería *naturalmente ininteligible*, «*natura enim nihil irrationabiliter et frustra facit*» (3).

El Sr. Sestili y el P. de Broglie, evidentemente, no han caído en la cuenta de esta *natural tendencia y aspiración*, que hay en todo deseo, a

(1) In I. P., q. 12, d. 23, a. 1, sect. 11.

(2) I. P., q. 32, a. 1. Cfr. Cayetano en este lugar y en la cuestión primera, artículo octavo.

(3) II De Coelo et Mundo, c. XI, D. Thom., lect. 16; Cfr. III Cont. Gent., c. 48, etc.

la *posesión* de su objeto, y que es la *característica* de los actos de la voluntad, en contraposición de los actos del entendimiento; no considerando el deseo natural de ver a Dios nada más que en orden a un *objeto posible*, seccionando aquel artificialmente y privándole con esto de lo que hay en él precisamente de más real e íntimo. A Sto. Tomás jamás se le ocurrieron estas mutilaciones y abstracciones artificiales de la realidad viviente de todo deseo verdaderamente natural, y por esto para él basta que se establezca cualquier deseo verdaderamente natural, para que al mismo tiempo, y por el mismo caso queden establecidas la *posibilidad* de su objeto, y el *hecho* de su satisfacción en uno o en muchos individuos, lo que para el caso es completamente accidental, «quia impossibile est naturale desiderium esse vanum».

Poco importa, ahora, que este deseo «stricte naturalis» sea acerca de un bien excedente a la naturaleza o proporcionado con ella, pues en todo caso quedaría una tendencia *natural* sin satisfacer, si ese deseo no se realizase, lo que, sin violentar a la misma naturaleza, Dios de ninguna manera podría hacer, ni siquiera permitir. Para Sto. Tomás esto es imposible, porque equivaldría a suponer a la naturaleza en sí misma vana, lo que a su vez es ininteligible. Y derogaría, además, las leyes de la suprema sabiduría de Dios, si no condujese aquella al término de sus naturales deseos. Por consiguiente, en todo caso la elevación del hombre al orden sobrenatural sería *debida* a la naturaleza, y por lo tanto, *necesaria*. Y entonces la trascendencia del orden sobrenatural, y la libertad de Dios en elevar al hombre, quedarían minadas en su misma base.

Bayo, creemos nosotros, procedió muy lógicamente partiendo del supuesto deseo natural de ver a Dios, que no puede ser vano en manera alguna, al establecer sus doctrinas sobre la elevación primitiva del hombre al orden sobrenatural. Sabía muy bien Bayo que Sto. Tomás tiene un respeto tan grande al orden natural como al sobrenatural, por considerar ambos emanados del mismo principio; y por esto no es pensable, según él, ningún deseo ni tendencia natural, *naturalmente* ineficaz e imposible de realizar. En cambio, a muchos autores modernos les parece la cosa más natural del mundo, y hasta conciben como una gran perfección del hombre, ese deseo natural ineficaz de ver a Dios, aun cuando no se realizará nunca. Para Sto. Tomás esto significa un absurdo a todas luces inconcebible.

Y que Sto. Tomás deduzca del deseo natural de ver a Dios no sólo la *posibilidad intrínseca*, sino también el *hecho* mismo de la visión beatífica, es cosa que en vano tratan de disimular los autores referidos. Hablen textos y callen lenguas. «Si intellectus rationalis creaturae *pertingere non possit* ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod *beati* essentiam Dei vi-

deant» (1). «*Impossibile est naturale desiderium esse vanum. CONSEQUIMUR igitur, etc.*» (2). Omne quod movetur in finem desiderat *naturaliter* STABILIRI ET QUIESCERE IN ILLO, unde a loco quo corpus naturaliter movetur non recedit nisi per motum *violentum*, qui contrariatur appetitui; felicitas autem est ultimus finis, quem homo *naturaliter* desiderat. Est igitur hominis *naturale desiderium* ad hoc quod in felicitate STABILIATUR. Nisi igitur *cum felicitate* pariter immobiliterque *stabilitatem* CONSEQUATUR, nondum est felix, ejus desiderium naturale NONDUM QUIESCENTE... *Impossibile est* autem naturale desiderium esse inane; natura enim NIHIL facit frustra. Esset autem inane naturae desiderium si nunquam *posset impleri*. Est igitur *implebile* desiderium naturale hominis; non autem in hac vista, ut ostensum est. Oportet ergo quod IMPLEATUR post hanc vitam» (3).

(1) I. P., q. 12, a. 1 c.

(2) Compendium Theol., c. 104.

(3) III Cont. Gent., c. 48. Desde el c. 50, en adelante, Sto. Tomás trata ya de la visión beatífica como de un *hecho* ya establecido y probado de antemano. Una ligerísima enumeración de los títulos más salientes de los capítulos nos hará ver esto con toda claridad. C. 51: «*Quomodo* Deus per essentiam *videatur*...» C. 52: «*Quod* nulla creata substantia potest sua naturali virtute *pervenire*... ad videndum Deum per essentiam». C. 53: «*Quod*... aliqua inflentia divini luminis indiget ad hoc ut Deum per essentiam *videat*...» C. 55: «*Quod* intellectus creatus non *comprehendit*... divina essentiam». C. 56: «*Quod* nullus intellectus creatus *videndo* Deum... *videt* omnia quae per divinam essentiam videri possunt». C. 57, corpore: «*Cum* autem ad visionem divinae substantiae intellectus creatus quodam supernaturali lumine *siblimetur*... ut patet ex dictis, etc.». C. 58 corpore: «*Sicut* autem ex modo visionis *apparet* diversus gradus gloriae in Beatis... ita ex eo quod *videtur* apparet gloria eadem; nam cujuslibet felicitas ex hoc est quod Dei substantiam *videt*... ut probatur est». C. 59: «*Quod videntes*... divinam substantiam omnia aliquo modo *vident*...» «*Quia* vero visio divinae substantiae, *est* ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae, ut patet ex dictis, omnis autem res *cum pervenerit* ad ultimum finem..., *quiescit* appetitus ejus naturalis...; oportet quod appetitus naturalis substantiae intellectualis divinam substantiam *videntis*... omnino *quiescat*» (corpore). C. 60: «*Quod videntes* Deum omnia simul *videant*... Unaqueque res *cum pervenerit*... ad suum ultimum finem quiescit: cum omnis motus sit ad acquirendum finem. Ultimus autem finis *est* visio divinae essentiae, ut supra ostensum est. Intellectus igitur divinam substantiam *videns*... non movetur de uno intelligibili in aliud (corpore). C. 61: «*Quod* per visionem Dei aliquis sit particeps vitae aeternae». C. 62: *Quod videntes* Deum in *perpetuum* eum *videbunt*... Ex hoc apparet quod illi qui ultimam felicitatem *CONSEQUUNTUR* ex visione divina... nunquam ab illa decident» (corpore). «*Creatura* intellectualis non *pervenit* ad ultimum finem nisi quando ejus *naturale desiderium* *quietatur*. Sicut autem naturaliter desiderat felicitatem, ita *naturaliter* desiderat felicitatis *PERPETUITATEM*. Non igitur esset felicitas ultimus finis nisi *perpetua permaneret*» (corpore). «*Quod* movetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus,

He ahí cómo deduce el mismo Sto. Tomás del deseo natural de ver a Dios: 1.º La posibilidad de la visión beatífica. 2.º El *hecho* mismo de ella. 3.º Y la estabilidad e inmutabilidad de la misma. Ni podía ser de otra manera. Porque tan vano sería naturalmente el deseo de ver a Dios, teniendo un objeto imposible, como si siendo posible intrínsecamente no lo realizara, de cualquier manera que fuese. Por esto, sin duda, Sto. Tomás deduce del deseo natural de ver a Dios unas veces sólo la posibilidad intrínseca de tal visión, otras veces el hecho, otras la estabilidad en él, y otras las tres cosas a la vez. Y la razón última de todo esto es porque todo deseo natural, según Sto. Tomás, es, por definición, misma de un objeto conveniente a la naturaleza, proporcionado con ella y posible naturalmente.

Es esto tanta verdad, que el *hecho* mismo de la *constitución* de nuestra bienaventuranza en la visión beatífica lo prueba Sto. Tomás por el deseo natural de ver a Dios. Es tan claro y tan terminante su testimonio que no deja lugar a duda. «Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione *CONSTITUTUS EST*, quae naturalem facultatem ejus excedit, ut scilicet ipsam primam veritatem *videat*, in seipsa, sicut *supra ostensum est*» (1). Y de idéntica manera se expresa en el capítulo cincuenta y dos del mismo libro tercero de la Suma Contra Gentes. «Sicut autem *ex dictis patet*, auxilio divinae gratia *DIRIGIMUR* in ultimum finem; ultimus autem finis *est* manifesta visio primae veritatis in seipsa, *ut supra ostensum est*». Podríamos seguir citando textos (2). Ahora bien; es indudable: 1.º Que Sto. Tomás habla en estos lugares del *hecho* mismo de nues-

non removetur ab eo nisi per violentiam. Constat autem ex praedictis quod omnis substantia intellectualis *naturali desiderio* tendit ad illam visionem... Cum igitur per gratiam *dirigatur*... homo in ultimum finem beatitudinis, *necessarium fuit* ut per gratiam *imprimeretur* humano affectui *spes* de beatitudine *consequenda*... (C. 153 corpore). C. 115: «Quod lex divina principaliter *ordinal* hominem in Deum... Ex hoc autem sumi potest ad quid lex DIVINITUS DATA principaliter tendat... Per legem divinitus DATAM homo ad suum finem praecipue *ordinatur*... (corpore). No seguimos citando más textos, porque sería cosa de volcar aquí casi todo el libro tercero.

(1) III Cont. Gent. c. 147.

(2) «COMMUNICANT autem homines in uno fine ultimo beatitudinis ad quem DIVINITUS ORDINANTUR» (c. 117).—«Cujuslibet felicitas ex hoc *est* quod Dei substantiam *videt*, *ut probatum est*» (c. 58).—«Quia visio divinae substantiae est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae, *ut patet ex dictis*...» (c. 59).—«Ultimus autem finis intellectus *est* visio divinae substantiae, *ut supra ostensum est*» (c. 60).—«Vera creaturae rationalis beatitudo non potest esse nisi in visione divinae substantiae, *ut ostensum est*» (c. 54).—«Finis autem humanae creaturae *est* adhaerere Deo; in hoc enim felicitas ejus consistit, *sicut supra ostensum est*» (115).—«Ultimus finis (hominis) *est* manifesta visio Primae Veritatis in seipsa, *ut supra ostensum est*... Oportet igitur quod, antequam ad istum finem *veniat*...» (c. 152), etc.

tra ordenación al fin sobrenatural. 2.º Que en el libro tercero de la Suma Contra Gentes, capítulo cincuenta, prueba que el fin último de nuestra naturaleza no puede ser otro que la visión beatífica. 3.º Que esto lo muestra por el deseo natural de ver a Dios. 4.º Y que este argumento tiene, según todas las apariencias, el valor de una verdadera prueba. «*Impossibile est desiderium naturale esse vanum*»; «*necesse est dicere*, etc. (1). Luego como Sto. Tomás afirma en los lugares citados, que en ese capítulo 50 del libro tercero C. G., mostró la *constitución* de nuestro fin último en la visión beatífica, o lo que es lo mismo, el *hecho* de nuestra ordenación a ella; y esto no de cualquier modo, sino con todo el aparato de una verdadera prueba, es cosa más que cierta y evidente, que, *en la mente de Santo Tomás*, representaba el deseo natural de ver a Dios un argumento ostensivo, no sólo de la posibilidad de la visión beatífica, sino también del *hecho* de su existencia y de la ordenación a ella de nuestra naturaleza. O se modifica completamente el proceso lógico del pensamiento de Santo Tomás, o, de lo contrario, no habrá más remedio que rendirse a la fuerza de su mismo testimonio. Por esto no podemos explicarnos cómo la doctrina de Sestili y de Broglie ha podido ganarse tantos adeptos entre los modernos, aun entre aquellos que se precian de tomistas, siendo así que deja completamente en el aire no pocos puntos de la doctrina tomista, verdaderamente fundamentales, además de no estar conforme con la manera de hablar del mismo Sto. Tomás.

Si, pues, el deseo natural de ver a Dios en el sentido de una pura veleidad, lejos de resolver la antinomia de Sto. Tomás, lo que hace es huir de ella, desfigurando su argumentación y su pensamiento; y la solución del deseo innato u ontológico de Escoto, juntamente con la del deseo elícito «*stricte naturalis et inefficax*», la agravan todavía más, volvemos a preguntar: ¿Qué entiende Sto. Tomás por deseo natural de ver a Dios? ¿Dónde está la clave para deshacer esa perpetua contradicción de sus escritos, sin menoscabo de ninguna de sus doctrinas fundamentales?

La verdadera solución.—Está en el concepto del deseo natural según los principios establecidos por el Cardenal Cayetano. En efecto; para que pueda salvarse todo lo que Sto. Tomás dice acerca del deseo natural de ver a Dios, es necesario: 1.º Que ese deseo sea verdaderamente natural, y, por tanto, que tenga las tres condiciones necesarias que el Angélico Doctor exige para tal deseo. 2.º Que no comprometa ninguna de las tesis fundamentales del tomismo, porque no es posible suponer a Sto. Tomás contradictorio consigo mismo, sobre todo en una cosa en la que tanto insiste por una y otra parte.

(1) «*Ut probatum est*» (c. 58).—«*Ut patet ex dictis*» (c. 59).—«*Ut ostensum est*» (Cfr. §. 60, 54, 115, 152, etc.)

Sin lo primero no se podría explicar el modo de hablar de Sto. Tomás, como hemos visto contra Báñez, atribuyendo al deseo de ver a Dios todas las consecuencias lógicas de un verdadero deseo natural, tales como el inferir ciertamente la *posibilidad* y la *realidad* de su objeto, no siendo posible, además, que sea vano. Sin lo segundo, como hemos visto contra Escoto, Sestili y de Broglie, Sto. Tomás se movería en una perpetua contradicción en todas sus obras, atribuyendo este deseo cuándo a la gracia, cuándo a la naturaleza; ya afirmando unas veces la absoluta trascendencia del orden sobrenatural, ya reduciéndolo otras al orden natural, haciendo la visión beatífica término normal y necesario de una tendencia natural; ya preconizando unas veces la libertad absoluta de Dios para elevarnos al orden sobrenatural, ya negándosela otras al sustentar la tesis de que el fin último del hombre, *naturalmente* apetecido, *sólo* puede encontrarse en la visión de Dios; ya sosteniendo, por una parte, la necesidad de que a todo deseo natural acompañe siempre en el sujeto una capacidad *activa* suficiente para realizarlo, ya negando esto al tratar del deseo de ver a Dios; por último, afirmando siempre, por una parte, que el deseo natural versa acerca de objetos *proporcionados* con la naturaleza, y negando esto al mismo tiempo siempre que trata del deseo de ver a Dios. No es posible suponer a Sto. Tomás tan flojo de memoria para sostener todas estas cosas a la vez. Y, que sería necesario suponerlo, por lo menos abrigamos la íntima persuasión de tenerlo suficientemente probado en todo lo que llevamos dicho hasta aquí.

Ahora bien; todas estas antinomías desaparecen como por encanto desde el momento en que suponemos que el deseo natural de ver a Dios, de que nos habla tantas veces Sto. Tomás, no es de la naturaleza *pura*, sino de la naturaleza en estado de *elevación* al orden sobrenatural. En nuestros artículos anteriores hemos explicado suficientemente cómo debe entenderse la naturaleza en cuanto *elevada*, y qué significa la *naturalidad* del deseo de ver a Dios en ese caso (1). No vamos a repetir aquí lo dicho ya en otras partes. Lo único que nos interesa ahora es deducir las consecuencias para la solución de la antinomia de Sto. Tomás.

En primer lugar, entendido así el deseo natural de ver a Dios es innegable que cumple con las condiciones señaladas siempre por Sto. Tomás para todo deseo verdaderamente natural. Pues la naturaleza, en cuanto elevada, tiene la gracia la cual pertenece al mismo orden divino, y posee además todos los medios necesarios para realizar en en sí misma la visión beatífica. Perteneciendo la gracia al mismo orden divino, hace en cierto modo a la naturaleza *proporcionada* con la visión beatífica, como fin suyo, y por consiguiente nada más lógico que la naturaleza, así ele-

(1) Cfr. LA CIENCIA TOMISTA, N.º CXIV, pp. 337-45; N.º CXV, pp. 30-35.

vada, tienda *naturalmente* a ella y la desee. Pero la *naturalidad* de este deseo es consiguiente a la gracia, la cual es *debida* a la naturaleza en el estado de elevación al orden sobrenatural. Principio del movimiento o deseo, término u objeto del mismo, y medios o potencias para realizarlo, todo se halla así en la naturaleza elevada, dispuesto y debidamente proporcionado.

Y como, *de hecho*, la naturaleza sólo se da en el estado de elevación, de aquí que nada puede tener de particular que unas veces Sto. Tomás atribuya *expresamente* este deseo a la gracia, y otras hable de él sin manifestar la raíz última de su existencia, pero considerándolo siempre como un verdadero deseo *natural* de la naturaleza *elevada*. Y una vez esto supuesto, desaparecen como por encanto en Sto. Tomás, todas las aparentes contradicciones de expresión, lo mismo que las de concepto, esencia y propiedades del deseo natural.

En segundo lugar, no se compromete con esta explicación, ni lo más levemente siquiera, las tesis fundamentales del tomismo acerca de la perfecta distinción entre el orden natural y el sobrenatural; la absoluta *gratuidad* de éste, y la libertad completa de Dios para elevarnos, o no, al orden sobrenatural. Mas, *de hecho*, Dios nos elevó; *de hecho*, no puede darse la naturaleza sino elevada al orden sobrenatural; *de hecho*, esta naturaleza, en cuanto elevada, está ordenada a la visión beatífica, como a su fin; *de hecho*, a la naturaleza, así en cuanto *ordenada* al fin sobrenatural, le son *debidas* la gracia, con todos los demás medios necesarios para su consecución; y, *de hecho*, por consiguiente, la naturaleza, así en cuanto elevada, tiende *naturalmente* a la visión beatífica y la apetece, no siendo ya posible, que encuentre su felicidad fuera de la visión de la divina esencia. Dios pudo, pues, elvarnos o no al orden sobrenatural; pero una vez que libérrimamente nos elevó, nuestra naturaleza, así en cuanto elevada, apetece *naturalísimamente* la visión beatífica, *de hecho*, su *única* bienaventuranza. Naturalmente la apetece, pero con un deseo *natural formaliter supernaturalis* (1).

Se podrá admitir o rechazar esta explicación, pero lo que no se podrá por menos de reconocer, es que en ella se resuelven todas las contradicciones de Sto. Tomás. Aunque otros argumentos no hubiera sólo este bastaría para darle gran valor (2).

(1) Ibid. N.º CXV, pp. 34-5.

(2) A pesar de lo cual el Sr. Baltasar escribe lo siguiente en la revista *Criterion*, IV, 1928, p. 473 a propósito de la obra de O' Mahony: «On se demande comment Cajetan a pu proposer son exégèse et comment si longtemps elle fut prise *vraiment au sérieux*... A nosotros se nos ocurre, por el contrario, preguntar: ¿es posible que el señor Baltasar diga esto *verdaderamente en serio*?

Tropieza, sin embargo, con una dificultad grave: en la Suma Contra Gentes emplea Sto. Tomás este argumento para probar que nuestro fin último consiste en la visión de Dios. ¿Es posible que Sto. Tomás arguya, *ex fide*, contra los gentiles?

Reconocemos la gravedad de la dificultad, y a resolverla dedicaremos el artículo próximo, en el que estudiaremos la peculiar naturaleza de la Suma Contra Gentes.

FR. M. CUERVO.

Salamanca, Convento de S. Esteban.

La unidad de la Iglesia y el Ecumenismo moderno

IV

La Conferencia de Lausanne.

En el artículo precedente hemos procurado resumir el pensamiento de los assembleístas sobre los dos primeros temas de la Conferencia, y hemos visto cuán lejos estaban de poseer una doctrina positiva sobre aquellos puntos fundamentales. En el presente artículo proseguiremos nuestro plan de resumir las opiniones de los conferenciantes acerca de los puntos restantes.

Y es el primero *la naturaleza de la Iglesia*, sobre la cual diserta primeramente el arzobispo ortodoxo de Atenas. Su exposición es ordenada, clara, y en lo que enseña, católica. Comienza saludando a los representantes de las diferentes iglesias y naciones, y expresando sus íntimos deseos de que queden borradas las diferencias que hoy desgraciadamente los separan. Para ello le parece sabio y prudente comenzar las discusiones de la Conferencia por la naturaleza de la Iglesia, sobre la cual dirá brevemente cuál es la doctrina de la Iglesia ortodoxa.

La Iglesia es el cuerpo de los fieles divinamente instituido; ha sido fundada por Jesucristo como una sociedad a la vez visible e invisible. Como comunidad visible goza de un magisterio infalible; y su fin es la santificación de los hombres y la realización del reino de Dios, tantas veces mencionado en las Escrituras.

Así entendida, es la Iglesia una sociedad, divinamente instituida, de los hombres unidos por la misma fe, santificados por los mismos misterios, y gobernados por aquellos pastores y doctores, cuyo oficio tiene su principio en los Apóstoles. Esta Iglesia, según las definiciones, que le atribuyen los antiguos símbolos, tiene las notas de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, las cuales el orador declara con testimonios copiosos de la S. Escritura y de los Padres primitivos. Tal es la concepción de la Iglesia, según los ortodoxos. Adhiriéndose a ella creen conformarse con

la fe de la Iglesia anterior a la división. De todo corazón desean la unión de todas las confesiones sobre estas bases «tan lejos de las extravagancias del Romanismo, como de las otras extremas teorías, opuestas a éste en el mundo occidental».

Y en medio de todo esto, ni una palabra de S. Pedro y de sus privilegios, ni aun siquiera para refutar, o desechar siquiera, esas «extravagancias del Romanismo», que pretenden apoyarse en textos evangélicos bien claros y en hechos históricos innegables. Se pudiera dispensar a los Protestantes la omisión de este punto, por cuanto sus principios de fe y de exégesis lo excluyen, pero es extraña tal conducta en un teólogo ortodoxo, que profesa los principios católicos sobre la constitución de la Iglesia y su magisterio infalible.

Muy otro es el discurso del Rev. S. Parkes Cadman, presidente del Concilio Federal de las Iglesias de Cristo en América. Desde el principio declara que sus propósitos, al tomar parte en la Conferencia, son de paz. Se siente animado por la convicción de que la Iglesia cristiana es la creación más característica de nuestra fe común, al interpretar y exponer sus realidades al mundo, el cual muy frecuentemente las juzga por la Iglesia, en vez de juzgar la Iglesia por ellas. El examen de las diversas teorías sobre su naturaleza y constitución es preferible dejarlo a otros hermanos de más piedad y doctrina, que están capacitados para juzgarlas imparcialmente. A mí me basta trazar en breves líneas el génesis y desarrollo de la Iglesia, como el organismo viviente de Dios para la redención del mundo. Ella ha producido históricos concilios y sínodos, ha creado poderosos estados y civilizaciones; pero su gloria principal son las almas regeneradas, que son las piedras vivas, con que está construída su fábrica espiritual.

Son bien conocidas las diferencias de la Cristiandad tocante a la concepción y constitución de la Iglesia. Tales diferencias no han de ser glosadas como impedimentos, sino discutidas con espíritu de fraternidad, a la luz de la experiencia total cristiana. Si ellas nos llevan a Jerusalén, Alejandría, Constantinopla, Roma, Wittenberg, Ginebra, o Cantorbery, seguramente que, como fieles de Cristo, las miraremos como diversas riquezas de nuestra herencia, y como hombres de Iglesia nos sentiremos con ellas en nuestra patria. Es imposible que logre apreciar el verdadero valor de nuestras propias confesiones quien se niegue a reconocerlas como partes indispensables de un todo orgánico en el Reino del Espíritu Santo. Sólo el conocimiento más pleno de su evolución librará a los cristianos todos de la confusión de esta lucha sectaria, y les revelará esa Catolicidad, que abarca las iglesias históricas en los múltiples y sabios planes de Dios. Todas ellas son como sarmientos de una cepa, cuya savia se difunde por todas ellas (115 s.)

Con lo dicho tenemos el principio fundamental de la doctrina expuesta por Cadman, y la de todos los doctores protestantes. Dar la razón a todas las iglesias o sectas de la Cristiandad parece ser sin duda el método más a propósito para fomentar la paz entre las fracciones cristianas. Pero esto será en el supuesto de que alguna no pretenda tener ella sola la razón y estar en plena posesión de la verdad, cosa que casi todos los presentes en Lausanne califican de injustificada arrogancia.

Según nuestro doctor la evolución de la Iglesia ha sido larga, sus etapas muchas y todas tienen derecho a conservar su existencia. En el Nuevo Testamento, Iglesia significa a) el total de los elegidos, que han sido, son o serán, en una localidad; b) el total de los que profesan el Evangelio en el mundo entero; c) la suma de las congregaciones existentes en una región determinada; d) cada congregación de por sí, y e) la iglesia de cada localidad en cuanto representada por sus oficiales.

El lazo íntimo que la unía era su vida común en Jesucristo, el exterior era la influencia personal de los Apóstoles o de sus mensajeros. Pero carecía de una organización permanente que la uniera en un todo armónico. De los pequeños grupos de fieles con sus formas locales de gobierno, debidas a las diferentes circunstancias, nació la concepción de la Iglesia universal y visible de la edad apostólica, que S. Pablo califica de «Israel de Dios» y S. Pedro de «raza escogida, sacerdocio real, nación santa y pueblo que forma la posesión particular de Dios». Luego de la muerte de los Apóstoles, estas comunidades se unieron estrechamente en torno al episcopado para defender su unidad contra las fuerzas centrífugas, que cada día adquirían más actividad. Las persecuciones estimularon en los fieles aquella concepción de la Cristiandad como una religión independiente, católica, suficiente por sí misma, universal en sus propósitos, y absolutamente separada del sistema pagano, que servía a la ambición de Roma. Tras de las persecuciones vino la tolerancia y luego la elevación a la dignidad de religión del Estado, que fué una victoria Pírrica. Constantino se imaginó que la Iglesia vendría a ser un dócil instrumento del absolutismo imperial, aunque en realidad vino a ser su más formidable y sutil enemigo.

La convicción de que nuestro Señor había fundado una Iglesia visible estaba grabada en el ánimo de los fieles; y la Iglesia sobrevivió a la ruina del Imperio. No hemos de rendir homenaje ciego a los directores de la Iglesia, por haberla convertido en una verdadera fortaleza. Es lamentable que, olvidando su origen divino, háyanse esforzado por hacer de ella un super Estado. No obstante esto, ella continuó produciendo santos, teólogos, pastores y misioneros. Parte de su pasado vive aún en el presente. Cada período de su historia es la herencia inajenable de la Iglesia considerada como un todo. La Iglesia puede sufrir todas las contingencias humanas, pero sin perder su esencia, que es divina. El Espíritu y la Ver-

dad, que existen antes que ella, moran en la misma desde el principio, y morarán hasta el fin.

Tenemos que pasar por alto la Iglesia medieval. La revuelta del siglo xvi obligó a la Santa Sede a poner en orden su casa, o definir el sistema doctrinal del Catolicismo moderno en oposición al Protestantismo. Pero el caos europeo que siguió es un homenaje al notable servicio del Papado como institución cohesiva y federativa. «Por más de ocho siglos, dice Herbert B. Workmann, Roma combatió, no sólo por la justicia, sino también por la solidaridad; sus obispos fueron vicarios de Dios y también símbolos y agentes de una fraternidad, que sin ellos hubiera perecido».

El propósito de los Reformadores no fué la disolución de la Catolicidad, sino librarla de las excreciones de la época medieval y restituirla a su pureza y simplicidad apostólica, a la luz de la Nueva Doctrina. La situación actual de rivalidades es tan perjudicial a los partidarios de Lutero y de Calvino, como a sus más rígidos opositores. El conflicto entre ellos envuelve a los mismos Estados y fomenta las tendencias nacionalistas, así en las regiones católicas, como en las protestantes. El poder arrebatado a los sacerdotes se entregó a los príncipes, y contra los derechos de la Santa Sede se invocaron los derechos divinos del Poder Civil, quedando con frecuencia las cristiandades protestantes sometidas a la soberanía temporal.

Después de esto Roma vino a ser una de las divisiones de la Cristianidad occidental. El espléndido proyecto de Hildebrando fracasó al fin ante la fuerza expansiva de las naciones. Las heridas causadas a la Iglesia Romana no están curadas aún. La universalidad y unidad quebrantadas bajo Bonifacio VIII y Clemente V no han sido todavía reparadas; y el Papado no ha vuelto a recobrar aquella soberanía espiritual, que reclamaba como único heredero de la tradición eclesiástica anterior a la Reforma.

En el Protestantismo la necesidad misma condujo a los disidentes de las iglesias oficiales y a cuantas vivían en regiones que prohibían la unión de la Iglesia y el Estado, a buscar una teoría de la Iglesia contraria a la de los primeros Reformadores y deplorada por las comuniones tradicionales. Según ésta la Iglesia no es una organización visible, sino la suma de todas las almas fieles, que se agrupan, según sus necesidades y convicciones, y obedecen a cuanto ellas creen apoyado en la Santa Escritura. La corriente de continuidad se ha repartido por innumerables canales, que requieren una exploración especial.

Con esto claro es que todas las fracciones de la Cristianidad se hallarán en regla, ni habrá derecho a culparlas de haber quebrantado algún principio establecido por el Señor. Sin embargo, la unión de las iglesias es necesaria, y nuestro autor propone como modelo la unión de las varias naciones que forman el Imperio Británico, y en que la Madre Patria es *prima inter pares*. Es esta una forma de unión que participa de la flexi-

bilidad de la vida, contra la rigidez de la uniformidad. Porque no creemos que la realización de la verdadera Iglesia sea la conformidad a un tipo, sino más bien la eficiencia en el cumplimiento de la voluntad del Señor. En consecuencia, la posición Congregacionalista así enunciada nos deja en libertad de hallar un *modus vivendi*. Sin duda que muchos obstáculos hubieran venido al suelo como las murallas de Jericó de haber adoptado semejantes principios. El sentido de unidad que predominó en las primitivas iglesias es un secreto que hemos perdido; pero que puede ser hallado por esta Conferencia de clérigos modernos. No debemos excluir ningún medio, que sea conducente al bien de la Iglesia Católica y de la Humanidad; pero tampoco hemos de identificar estos medios con la esencia del mensaje divino concedido al hombre en el Evangelio. La exaltación de los medios sobre el fin, y la atribución de méritos inmutables a cosas que no lo son, vienen a convertirse en graves obstáculos para la unión que todos buscamos.

Con esto tenemos suficientemente expuesta la doctrina de las sectas congregacionalistas de Norte América acerca de la Iglesia y sus bases de la anhelada unión. La doctrina es siempre la misma, que la Iglesia no es una institución divina, que conste de elementos divinamente establecidos y superiores a todas las contingencias de la historia y a la voluntad de los hombres.

* * *

El Rev. Alejandro Raffay, luterano y obispo de Budapest, expresa en forma breve y concisa su pensamiento sobre el tema que se debate. «La Iglesia, dice, es esencialmente espiritual; y un corolario de esta naturaleza espiritual y de su fin es que sus relaciones con las cosas externas y con los dogmas son las mismas del hombre con su vestido o su lenguaje. Un hombre está convenientemente vestido, siempre que su traje esté bien hecho y adaptado a su cuerpo; él ganará en dignidad si se expresa en un lenguaje correcto y atrayente. Pero ni una ni otra cosa afectan al valor o a las obligaciones de su profesión. La Iglesia puede cambiar las ayudas externas y los dogmas por los cuales expresa la verdad, que le está confiada. La historia de dos mil años es una prueba suficiente de esto». La ley del desarrollo afecta a la Iglesia como a todo organismo vivo. La vida no es mera existencia, es actividad, y de ambas necesita para progresar y desarrollarse. Como el mundo físico, la Iglesia se halla sometida a dos fuerzas opuestas, la centrífuga y la centrípeta. De la acción de ambas resulta el equilibrio. En la vida de la Iglesia este equilibrio es la fidelidad a la palabra de Dios producida por la fuerza centrípeta de la tendencia ortodoxa hacia la rigidez, y por la fuerza centrífuga, que engendra la diversidad de confesiones y produce el progreso. La fidelidad a la palabra de Dios es lo esencial a la Iglesia, la única inmuta-

ble. «Nadie puede poner otro fundamento si no el que está puesto, que es Jesucristo».

Por su misma naturaleza la Iglesia reduce a la unidad a cuantos creen en Cristo. Pero esta unidad no es el fin, sino un medio. El fin es el cuerpo de Cristo, en el cual mora el Espíritu Santo. El cuerpo consta de miembros, pero ningún miembro es igual a la totalidad del cuerpo, ni puede declarar a los otros superfluos. «Hay diversidad de dones, pero un solo Espíritu». La Iglesia, sin embargo, no puede tener motivos para la mutua condenación: «No juzguéis, y no seréis juzgados». Ni para imprimir el estigma de la herejía: «¿Quién eres tú para juzgar a un siervo ajeno? Para su amo está en pie o cae». «El que tiene derecho a juzgarme es el Señor». La Iglesia tiene la misión de ejecutar una orden de Dios y su oficio es servir; dentro de la Iglesia no puede haber más que servidores. Cristo es el único Dueño, Señor y Gobernador que lo hace diariamente por medio de su palabra. Los fieles son todos iguales en valor y vocación, como sarmientos de una cepa, que es Jesucristo. Ante Dios no hay distinción de grados, y «el estado clerical» no tiene justificación en la Iglesia, desde que fué declarado que «uno es nuestro dueño, nuestro padre, nuestro maestro, y que el más grande entre todos debe ser siervo de los demás».

Si alguno preguntase cuál es entonces el oficio de la Iglesia, el autor le respondería que ayudar a los que buscan y aman a Dios y guardarlos para El. La Iglesia no es un omnibus que los lleve a Dios, sino un poste que señala el camino, el cual debe recorrer cada uno por su pie. De mediadores la Iglesia no sabe nada, ni de ideas de propiciación; la fe es la que salva.

Durante su historia la Iglesia ha tomado diversas formas, bajo las cuales se conserva su esencia, como no se pierde la identidad personal a través de los cambios corporales, que en el cuerpo se realizan de continuo. Las divisiones confesionales sirven para dar expresión a las variedades psicológicas. Esta Iglesia invisible es la única universal, es la Iglesia Católica indispensable para la salvación. Y son tres sus formas, la Ortodoxa, la Romana y el Catolicismo Protestante. De lo dicho se sigue que «la sucesión apostólica» no depende de la imposición de manos, ni de ningún rito o solemnidad, ni aun del credo; sino de la identidad del Espíritu Santo y de nuestra vocación y llamamiento. Por esto el esfuerzo de esta Conferencia por la unidad en la fe y en la constitución está plenamente justificado, es practicable y grato a Dios. El error causado por la vida histórica de la Iglesia, puede ser por el mismo medio corregido. Una cosa nos es necesaria, la fe firme y el Espíritu de Cristo.

Hemos de agradecer al Sr. Raffay la exposición tan clara de su pensamiento sobre la Iglesia. De sola una cosa nos maravillamos, que, al ver el espíritu que animaba a los miembros de la Conferencia, no hubiera

declarado realizado el fin de la unidad por el cual todos suspiraban. El no haberlo hecho ni él ni ninguno de los otros oradores, que en el fondo convenían con Raffay, es señal de que no estaban muy seguros de lo que tanto repetían, a saber, que los dogmas, sacramentos y jerarquía no eran cosa esencial a la Iglesia.

* * *

El obispo anglicano de Manchester comienza definiendo la Iglesia y asentando la universal aspiración de los cristianos a la unidad. Lo grave es determinar cómo esta unidad se haya de realizar. Ante todo, no ha de ser rígida, no ha de ser idéntica a uniformidad. Nada podría conducir más eficazmente a la futura ruptura que esto. Esa unidad debe ser elástica, compatible con una rica variedad, y tal que en ella quepa quien no haya perdido el espíritu de tolerancia. Nuestro propósito ha de ser dar acogida a cuantos tengan la fe común y la confianza en el único Señor. Pero hay otro peligro, y es que la Iglesia venga a ser una sociedad de hombres de buena voluntad, pero que han perdido toda individualidad. Para evitar estos dos extremos es preciso que todos los cristianos convengan en ciertos principios como esenciales y constitutivos de la Iglesia.

El primero de éstos debe ser la doctrina acerca de Dios. Mas esto no sólo no nos da una unidad visible, a menos que nosotros conviniésemos en diferenciarnos en todas las otras materias, incluso el ministerio y los sacramentos. Y yo estoy convencido que tal convenio acabaría pronto con la unión, que sobre tales bases se hubiera hecho. La unidad que buscamos debe ser tal que junte en uno a los que por naturaleza tendemos a distanciarnos. La encarnación de Dios no era necesaria para imponer el precepto de amar a los amigos, ni es un milagro de la gracia que se junten los que piensan del mismo modo. Diferencias de organización basadas en diferencias de temperamento, de gusto o de tradición constituyen una real ofensa contra los propósitos de la Iglesia; con esto se consolidarían las mismas divisiones, que la Iglesia intenta vencer. Una unidad, que no fuese sino una mera federación de tales elementos, parecería traicionar la causa misma por que la unidad es deseable.

Después de la doctrina sobre Dios formulada en los símbolos, el autor menciona los sacramentos, luego el ministerio sacerdotal y por fin las relaciones de la Iglesia con Cristo.

Por lo que toca al ministerio algunos dicen que los Apóstoles formaban el núcleo, en torno del cual se agrupaban los fieles; otros dicen que la masa de los fieles fué lo primero, y quienes delegaron su autoridad en los Apóstoles. El parecer del orador es que la sociedad de los fieles se formó en torno de la persona misma de Jesús, con el Apostolado como centro de autoridad dentro de la sociedad misma. De manera que no es u no anterior a la otra, pero cada uno recibe del otro su significación. Y

así de hecho la Iglesia es apostólica. Por esto no habrá sucesión apostólica donde no haya continuidad en el cuerpo de los fieles, ni esta continuidad será perfecta donde falte la sucesión apostólica. Pero la sociedad no implica sólo unión con los contemporáneos, sino también con las generaciones pasadas y hasta con los santos que habrán de nacer. La Iglesia es una sociedad, cuyo lazo de unión son las cosas externas. Sin embargo, el lazo esencial de la unidad eclesiástica es el Espíritu de Cristo, que la alienta y da vida; los demás son expresiones de esa unidad y medios de mantenerla entre los hombres. Esta es en suma la doctrina de Iglesia anglicana, que se cree, con el mismo derecho que la Romana y Ortodoxa, heredera de la primitiva Iglesia Católica.

Pero el profesor de Strasburgo y miembro de la iglesia luterana, Fernando Ménégos nos vuelve a la doctrina del puro protestantismo con la siguiente exposición. «En la realidad de nuestra experiencia terrestre la Iglesia es la totalidad de las varias confesiones, que toman su nombre de Jesucristo, y forman el campo, en el cual sopla el Espíritu divino, como agente de la redención humana. Más brevemente, la Iglesia es el cuerpo de Cristo animado por el Espíritu Santo». Pero este Espíritu lo poseen muchos en estado de inconsciencia, cuando lo propio del Espíritu es ser activo, elevando al hombre de la subconsciencia a una conciencia siempre más clara de los planes de Dios revelados en Jesucristo. Pero hay miembros de la verdadera Iglesia, que, a lo menos por un tiempo, permanecen en una religiosa inconsciencia o semiconciencia, como son los niños, los indiferentes que la Iglesia arrastra como un peso muerto, los llamados anteriormente «herejes», los cuales, o se entregan a una filosofía extraña, que los incomunica con la corriente vivificante del «Espíritu», o buscando el contacto con el «Espíritu», dejan de percibir intelectualmente las verdaderas realidades espirituales en que sus convicciones están basadas. Finalmente, entran en este grupo los que por una deificación práctica de las convicciones de su iglesia, cuya autoridad elevan al nivel de la autoridad divina, se privan a sí mismos de una conciencia plena del auténtico Espíritu de Cristo. Este Espíritu se muestra en las diferentes manifestaciones de la actividad de la Iglesia, y con ellas procura que nosotros adquiramos cada día más clara conciencia de los planes divinos y a la vez resolvamos los problemas, que cada edad ofrece a la conciencia cristiana. Esto prueba nuestra Conferencia en la cual se manifiesta la actividad del Espíritu vivo de Cristo. Tales manifestaciones engendran tipos de personalidad religiosa diferentes y acaso irreductibles. Uno, por ejemplo, tiende a adornar «la presencia divina» con la *visibilidad* (en la letra de la Escritura y de los símbolos, en los elementos eucarísticos, en la persona de los ministros debidamente ordenados para la enseñanza y la liturgia), mientras que otros se atienen estrictamente a una fe en una presencia de Dios y de Cristo *invisible*, total-

mente espiritual, y distinta de sus manifestaciones sensibles. Sobre éstas suelen recaer las disputas ordinarias entre los cristianos, mientras que los miembros de la verdadera Iglesia deben sobrepasarlas, aceptándolas con espíritu de respeto y de amor fraterno. Nosotros éramos uno en Jesucristo y no lo conocíamos; ahora, gracias a Dios, lo conocemos y conociéndolo buscamos dar una expresión sensible a esta unidad. Lograr esto es responder a las inspiraciones infundidas por el Espíritu Santo en la conciencia cristiana.

El Sr. Workman, metodista de Londres, comienza declarando que en toda discusión sobre la Iglesia no se debe olvidar que ésta necesita una confesión de fe, una comunión cristiana y alguna forma de ministerio. Todo esto no son accidentes para la Iglesia, son algo esencial. La roca sobre que la Iglesia está edificada es la confesión viva de la fe, la unión de unos con otros es el resultado inevitable de la buena nueva, mientras que el ministerio es uno de los privilegios a que Jesús llamó a sus discípulos.

Nada quiero decir de los sacramentos, aunque no pueden estar lejos de nuestro pensamiento. La omisión de estas grandes notas de la Iglesia reduciría nuestra discusión a una pura abstracción. La Iglesia es un organismo dotado de una vida comparable a la de cualquier otro organismo en sus leyes de crecimiento, pero que se distingue de todos por su vitalidad perenne. Tomando una imagen de la física, la Iglesia no puede hallarse siempre en estado dinámico porque explotaría, ni tampoco en estado estático, porque se reduciría a la muerte. El credo por ejemplo, tal como se halla expresado en el símbolo, cesa de ser una fórmula rígida, debe tener su crecimiento. La fórmula de Vicente de Lerín *quod ab omnibus, quod semper, quod ubique*, debe ceder su puesto a un concepto de crecimiento; pero alimentado por la misma savia divina; sin cambio de estructura, pero con nuevas adaptaciones, aunque sin llegar a nuevos géneros o especies. El credo es manifestación de la vida divina inmanente en la Iglesia. El credo no es la base fija e inmutable de esta vida, sino su resultado; es la expresión de la experiencia viva, que cambia lentamente con el crecimiento de la experiencia. Todos los credos son ensayos, pobres en el caso más favorable, para expresar algunos grandes hechos de la experiencia espiritual. En sí considerados, fuera de esta experiencia no nos dan un conocimiento más hondo de la realidad que la fórmula de un químico del lago de Ginebra.

La Iglesia es más que una institución. Las instituciones pasan, la Iglesia permanece. Su vida produce siempre nuevas formas. La Iglesia medieval, como entonces era conocida, pasó, pero no pasó el poder de los limpios de corazón para alcanzar una visión de lo eterno y gozar de la presencia real de Cristo. En la vida hallamos la más fiel continuidad, la

vida que es más profunda y más rica que todas las instituciones, y de quien todas reciben su significación y su valor.

Estudiar la Iglesia desde este punto de vista es reconocer el lugar más propio que en la Iglesia tiene el Espíritu Santo. Y la teología sólo con grande dificultad puede mantener un lugar para el Espíritu Santo dentro de una Iglesia rígida en sus instituciones o en su credo. Cuanto el sacramentalismo insista más en la real presencia de Cristo, con exclusión de toda otra; o los protestantes traten la Biblia o el Credo como la palabra definitiva de Dios para todos los tiempos, tanto más difícil les será dar plena expresión a la obra del Espíritu. Pero, si nosotros insistimos sobre el Espíritu, éste, que es vida, guiará a la Iglesia a toda verdad. Y esta verdad tendrá infinita variedad de manifestaciones, porque la vida sin variedad es muerte. Y si el lector quiere entender cuáles son esas manifestaciones de vida espiritual que el Espíritu Santo produce en la Iglesia, sepa que son los ermitaños, los monjes, los místicos, los cuáqueros, los metodistas, los anglicanos, los romanos, los ortodoxos. Todos éstos y muchos más son manifestaciones diferentes de la vida divina única.

Siempre venimos a parar a la misma meta que todos los demás oradores, aunque al principio parecía que el camino nos llevaba en dirección contraria. Esta meta es la justificación de todas las sectas existentes o futuras y su unión posible en un principio, que se halla por encima de todos los que distinguen las varias confesiones.

El Dr. F. Siegmund-Schultze, evangélico luterano y profesor de la Universidad de Berlín, resume los discursos anteriores, y de su resumen hemos de transcribir lo siguiente: «La palabra «Cuerpo de Cristo» implica pluralidad de miembros regidos por el Espíritu Santo, e implica, no solamente diferencia entre los miembros, sino también diferencia de funciones. La uniformidad de los miembros no puede ser el fin de la Iglesia; más bien la unidad en la diversidad es la ley de su ser... La Iglesia es santa por cuanto le ha sido confiada la revelación de Dios. Así su continuidad, desde los Apóstoles enviados por Jesús hasta nuestros días, es una nota esencial de la Iglesia. Mas por otra parte la verdad no encuentra su esfera en una autoridad oficial delegada, sino en la santificación que vive en la Sociedad. Ningún Apóstol ni Concilio goza de garantías contra el error, sólo la Sociedad, que sigue las inspiraciones del Espíritu Santo es introducida en toda verdad. Esto es enteramente verdadero de la iglesia local, pero lo es también de la Sociedad como un todo, de los Concilios ecuménicos» (147).

El Rmo. Metropolitano Esteban, arzobispo de Sofía, nos habla de la Iglesia en forma más en armonía con nuestro sentir católico. Pero, como en el anterior representante de la Iglesia Ortodoxa, notamos en él un olvido completo y sin duda voluntario, de S. Pedro y de su oficio en la organización jerárquica de la Iglesia. Oigámosle: «El cuerpo de Jesucristo, la

Iglesia, la casa espiritual, ha de ser edificada, dice S. Pablo, hasta que todos tengan una misma fe y un mismo conocimiento del Hijo de Dios. Una fe, en que no haya paganos; un conocimiento del Hijo de Dios, sin divergencias entre cristianos, en que todos tengan la misma inteligencia del Hijo de Dios, de la obra de salvación, que El trajo a la tierra y del recto modo de alcanzarla. A este fin dió Jesucristo a la Iglesia apóstoles, evangelistas, pastores y doctores (Efs. IV, 11), esto es, que creó en la Iglesia una jerarquía de gracia. A la cabeza están los Apóstoles, que han recibido en su plenitud los dones del Espíritu Santo. Ellos mismos son profetas, que anuncian la buena nueva, son pastores que poseen el don de la salud. Todos los dones estaban en ellos y por ellos están en la Iglesia. La dignidad de los Apóstoles es única. Ni necesita ser reproducida, por cuanto ellos mismos pusieron a la Iglesia en posesión de sus dones, de la verdad a ellos revelada por el Espíritu de Dios, y ordenaron pastores para sucederles en la misión de guardar lo establecido por ellos en la Iglesia y de mantener su eficacia sobre la Sociedad cristiana y sobre sus miembros.—La Iglesia vive del tesoro apostólico y de la gracia que procede de él transmitido íntegramente de generación en generación. Si en alguna parte esta trasmisión se rompe no habrá allí vida verdadera en Jesucristo nuestro Señor» (153).

El Rev. Dr. Yoichiro Inagaki, anglicano japonés, manifiesta su asentimiento a lo expuesto por el Rmo. Crisóstomo, y añade que la Nippon Sei Kokvai defiende los dos principios de continuidad y adaptación, y siendo una rama de la santa católica y apostólica Iglesia, ha encontrado el medio de adaptarse en los puntos no esenciales a las condiciones de la vida japonesa. El Dr. Teólogo Paraskevaidis, griego ortodoxo, insiste en la necesidad de admitir la fundación de un organismo adecuado y permanente para la realización de sus fines, con el poder de enseñar conferido a los Apóstoles, y la administración sacerdotal de los sacramentos y la autoridad de gobernar y exigir la obediencia a sus mandatos. El Rev. F. J. Western, misionero anglicano en la India, nota que en el Nuevo Testamento hallamos claras pruebas de la autoridad de la Iglesia sobre la vida moral y disciplinar de los individuos, lo cual se halla dificultado en los países de misiones a causa de la desunión. La cuestión del reconocimiento de castas, particularmente en lo que toca a la santa comunión, al matrimonio, a ciertos ritos semi-idolátricos o indeseables etc., son resueltos de diverso modo por las distintas iglesias, con grave daño para las almas débiles y perplejas. El Dr. Gottlob Haussleiter, luterano de la Universidad de Halle, amonesta a sus oyentes a poner los ojos en el buen Pastor, que va en busca de la oveja descarriada. El obispo anglicano Gore ruega a la Conferencia no deje de acometer la grande obra de la unión. En vista de las divergencias que se advierten, es preciso admitir que existen algunas deficiencias, así en el Catolicismo, como en el Protestantis-

mo. Se impone un concepto de la Iglesia tolerable para la mentalidad católica, y al mismo tiempo capaz de acoger los elementos de la vida espiritual identificados con el Protestantismo.

Con esta idea coincide el Dr. Gaugler, viejo católico de Suiza, al insistir en que se debe buscar la naturaleza espiritual y divina de la Iglesia, a la cual sin duda no se ajustan ni las agrupaciones nuevas, ni las grandes confesiones antiguas.

Finalmente, el profesor evangélico alemán Dr. Otto Schmitz declara que la concepción de la Iglesia como cuerpo de Cristo implica sólo una unidad de muchos y diversos miembros, su dependencia de Cristo y su mútua relación orgánica. La fe divide el cuerpo de Cristo en iglesias, pero sin identificarlo con ellas. Nosotros debemos guardarnos de intentar la unión constitucional de las iglesias; sólo debemos procurar la remoción de los obstáculos que sin razón las dividen. Esta debe ser nuestra misión, dejando a Dios que realice la unión como mejor le plazca, y no confundir nuestros deseos con su voluntad.

* * *

El tema cuarto propuesto a las deliberaciones de la Conferencia es «el de la *confesión común de la fe*»; o sea, la aceptación de los símbolos tradicionales. Después de lo dicho sobre la significación del mensaje evangélico y sobre el concepto de la Iglesia, ya se puede colegir cuáles serían las tendencias de los diversos sectores de la Conferencia. El primero que habla sobre el asunto es el Rev. Carlos Gore, obispo anglicano, que manifiesta su convicción de que en el Nuevo Testamento hay una doctrina de Jesús sobre el Reino de Dios; pero que hay también una doctrina *sobre* Jesús. Esta doctrina tiene por objeto los hechos de su ministerio terrenal, de su muerte, resurrección, ascensión y misión del Espíritu Santo. Todo esto se halla expresado en los símbolos apostólico y niceno. Hasta el vocablo *homousios* añadido para excluir la concepción arriana del Hijo como un semidios, no sería rechazada por S. Pablo o S. Juan. Esta doctrina de la Trinidad y de la Encarnación del Eterno Hijo de Dios en Jesús de Nazaret fué siempre recibida por todas las agrupaciones cristianas, así católicas como protestantes.

El criticismo moderno, dispuesto a admitir la conexión entre Pablo y Juan y los símbolos citados, no se acomoda, sin embargo a admitir la continuidad entre Pablo y Jesús de Nazaret. Sería el Apóstol el creador de ese concepto de la Iglesia con sus sacramentos y su credo metafísico. Tal concepto sería totalmente antihistórico. Con la misma energía de siempre rechazan «la religión de la autoridad», esto es, religión de los dogmas; oponiéndole «la religión del Espíritu», que no está ligada a la expresión de una palabra, sino a la verdad, que se va realizando progresivamente.

Pero éste es precisamente el punto en que cree Gore que se puede hallar la unión de los católicos y de los protestantes. Acaso la Iglesia Católica necesita poner a contribución el movimiento de las iglesias protestantes, y éstas la fuerza y el espíritu de la Iglesia Católica. Pero después de tan largas centurias de vivir distanciados, necesitamos ser muy indulgentes unos con otros. Si hemos de hacer algún progreso, es preciso que empecemos por convenir en algunas ideas centrales. Convenimos en que la Iglesia, órgano de Cristo en el mundo, está fundada sobre la fe en una revelación positiva y definitiva de Dios en Jesucristo y por Jesucristo, para llevarla como mensaje de salud a todo el mundo. ¿Convenimos en que la doctrina de Pablo y de Juan expuesta bajo la inspiración del Espíritu de Cristo es la expresión fiel de la mente de Cristo a los hombres? Si es así, pertenecemos a la religión de autoridad; la Iglesia se presenta ante el mundo con un credo común, aceptado como palabra de Dios. Y el autor concluye la necesidad de este acuerdo, y que «para la anhelada unidad cristiana sea necesaria la aceptación explícita de una declaración de fe». A lo cual se sigue que entre las declaraciones históricas son preferibles los símbolos apostólico y niceno. Después de esto el uso de estos símbolos en los servicios religiosos ya es cuestión secundaria.

En suma, que si estamos dispuestos a aceptar los símbolos como la expresión adecuada de la fe apostólica y ésta como expresión del mensaje de Jesús y del Verbo de Dios, podemos ir adelante en nuestra empresa, en caso contrario tendremos que limitar a ciertos sectores el campo de nuestra acción. Podrá realizarse la unión entre amplios sectores del Protestantismo; tal vez entre los Ortodoxos, los Viejos Católicos y los Anglicanos; pero la unión entre los Católicos y los Protestantes es inconcebible, fuera de la base de los símbolos como normas autorizadas de la fe en Cristo.

Con esto el Sr. Gore da pruebas de conocer mejor el problema de la unión que muchos otros oradores, los cuales parecen tener suficiente con la unidad del Espíritu. La aceptación de los símbolos y de los principios doctrinales, que presidieron a su redacción podría ser un punto de partida para ulteriores tentativas; pero si se excluye esta aceptación, se cierra del todo la puerta a la unión. Lo que no parece entrever el Sr. Gore es que la aceptación de solos los símbolos, sin el contexto doctrinal que les da el conjunto de la revelación divina a la vez escrituraria y tradicional, todavía no puede ser base suficiente de la unión tan deseada.

El Dr. W. Zoellner, Superintendente General de la Iglesia Luterana de Prusia, para tratar el tema de los credos, asienta el principio irreformable en el Luteranismo, de que en las cosas de fe el criterio supremo es la Santa Escritura. En ésta hallamos que la primitiva confesión de la Iglesia se limita a la persona de Jesús.

Tal es la confesión de Pedro (Jn. VI, 69; XXI, 15 ss.), de Tomás (XX,

28), de los discípulos de Emaus (Lc. XXI, IV 25 ss.), de S. Pablo (I Tim. III, 16) y de la Iglesia entera en el Apocalipsis (VI, 12 ss.). Pero cuando la Iglesia se extiende, se hace necesario insistir en la *sólida doctrina*, en la *buena confesión delante de muchos testigos*.

De aquí proceden los símbolos, el apostólico, que es un canto del pueblo de Dios y el niceno, que es el producto de la consciente elaboración de sus teólogos. En el primero tenemos el Espíritu Santo que se expresa en una forma latina, en el otro en un estilo griego; en el uno tenemos el lenguaje que se expresa en bloques de granito, en el otro la corriente suave, cuyas poderosas aguas reflejan la belleza majestuosa de eterno resplandor. Y aquí nota el orador dos aspectos de la fe, uno objetivo y otro subjetivo, en estrecha alianza. Pero no declara, como sería preciso, este punto, en el cual está todo el peligro de la teología protestante que, atacada del subjetivismo, rechaza toda noción metafísica de los dogmas. El *Symbolum Apostolorum*, concluye, es nuestra común herencia y debe ser siempre la base de la obra que intentamos. La mútua influencia de los dos elementos objetivo y subjetivo es el fin que debemos tener a la vista para dar a la Escritura su debido puesto de *norma normans*. Por largo y áspero que nos parezca, éste es el camino.

El profesor Gottinga Jorge Wobbermin, uno de los más ilustres maestros de la teología germánica, con una claridad y precisión a que no nos tienen acostumbrados los oradores de la Conferencia, habla del mismo tema. Comienza haciendo notar sobre el principio asentado del valor autorizado de la Escritura, sobre todo del Nuevo Testamento, una observación necesaria para prevenir toda falsa inteligencia. Las Escrituras sólo pueden ser entendidas rectamente mediante la experiencia cristiana y la obediencia cristiana a la fe. Por eso Lutero insiste en que el único artículo de la fe era la Palabra de Dios; pero añadiendo que ninguno podía entender esa Palabra divina, sino tocado por ella, obrando con ella y haciéndola propia por la experiencia. Y es por esta experiencia, añade Lutero por donde el Espíritu Santo nos enseña, por decirlo así, en su propia escuela, y todo cuanto aprendamos de otra fuente es mera jactancia y vana palabrería.

Hablando en términos corrientes, para el D. Wob. y para su maestro Lutero, lo único importante es el *sentimiento* de la Palabra divina, eso que llamamos devoción y que los protestantes suelen denominar *experiencia religiosa*. Tal sentimiento causado en el alma por el Espíritu Santo, mediante la lección y meditación de la Palabra de Dios, es lo que llama nuestro doctor *fides qua creditur*, la fe subjetiva, mientras que el texto leído y meditado será la fe objetiva, la *fides quae creditur*. Entre una y otra existe mutua influencia.

A la luz de estos principios se deben leer los símbolos antiguos, pero advirtiéndolo que lo verdaderamente importante es la fe subjetiva, que el

Espíritu Santo causa en nuestra alma. Estos mismos principios nos servirán de norma para la recta interpretación de los textos antiguos y para establecer la concordia entre los textos discordantes. Tal ocurre con la famosa partícula *Filioque* del símbolo niceno. Los orientales quieren asegurar el carácter estrictamente monoteísta de la Trinidad cristiana, y para eso consideran al Padre como único principio de la divinidad; los occidentales buscan el mismo fin poniendo al Espíritu Santo como procedente del Padre y del Hijo. Unos y otros expresan un mismo sentimiento, que es el de la absoluta unidad de Dios. Por este motivo Lutero en su Catecismo recurre a este método y desaprueba el origen histórico de los términos, procurando descubrir su última significación religiosa, o la convicción sobre que los términos se fundan.

Conforme a esto responde Wob. a los varios puntos del propuesto cuestionario diciendo: 1) que le parece en extremo deseable, para la causa de la unidad, que se adopte una común confesión de fe cristiana; pero que no la cree imprescindible, «toda vez que la fórmula intelectual, en que una fe se formula, no puede absolutamente ser identificada con la subyacente convicción cristiana». Insiste en creer deseable la común confesión de la fe, porque sólo la formulación intelectual de una fe es capaz de salvar su genuino carácter cristiano e impedirla de derivar hacia una religión legal, hacia la magia y la mitología; 2) los símbolos llamados ecuménicos sin duda merecen que las iglesias hagan un esfuerzo por adoptarlos; pero, manteniendo la distinción entre la actual substancia cristiana del credo y su fórmula intelectual, debe dejarse abierto el debate de si las fórmulas de esos credos expresan en todos sus aspectos la fe cristiana, o si puede venir a ser deseable una modificación de tales fórmulas; 3) según esto, es claro que se debe mantener en principio el derecho a formular de nuevo el credo, pero así mismo debemos considerar dos cosas posibles. Conviene en que por el momento debemos renunciar a la idea de corregir los Credos para el uso litúrgico de las iglesias; pero de otra parte es digno de meditación si una redacción nueva del Credo no podría ser acometida mirando a la actual discusión y a la concordia. Yo entiendo que esta redacción serviría para poner de relieve lo que es a todos común y para que nos diésemos cuenta de nuestras diferencias, que dejaríamos como propiedad de las iglesias particulares. No veo razón para posponer este debate; antes creo que la Conferencia le debía emprender. Si de veras queremos llegar a la unidad, este es el fundamento, y todas las otras cuestiones de organización, ministerio, sacramentos han de ser regidas por la cuestión fundamental de nuestra fe.

Estas postreras conclusiones ponen mejor de relieve el sentido de ciertos principios, que, expuestos en general, podrán ser interpretados en sentido ortodoxo. Por los frutos se acaba por conocer el árbol. Lutero

había estudiado la teología nominalista, según la cual los artículos de la fe, las conclusiones de la teología no alcanzaban a las realidades divinas, sino a los conceptos que de ellas nos formábamos y a las palabras en que expresábamos esos conceptos. La vaciedad intelectual que tal sistema engendraba, llevó a Lutero al campo de los místicos.

Tomás de Kempis había dicho que prefería *sentir* la compunción que *saberla definir*; Lutero, convencido que no podría llegar a definirla, se aplicó sólo a sentirla y en este sentimiento puso todo el valor de la compunción. Pero hay en este exclusivismo un grave peligro. Si no podemos llegar a conocer la compunción, no tendremos otro criterio para apreciar su valor que nuestro propio sentir y la conciencia que nos da de él testimonio. Y henos aquí caídos en el subjetivismo. Es el mismo proceso que indujo a Kant al voluntarismo filosófico, después que hubo arruinado con su crítica los valores de la razón pura.

Otros son los principios de la teología católica. Según ella la inteligencia humana no es capaz de alcanzar la verdad divina en su pura desnudez y expresarla como es en sí; pero sí puede llegar a ella valiéndose de los conceptos analógicos, y por el hábito de la fe y el don de la inteligencia, a través de las formas humanas, alcanza a la misma realidad divina. Esta realidad actualizada por la gracia que el Espíritu Santo derrama en nuestros corazones, engendra en nosotros la devoción, o sea, el sentimiento de esas mismas verdades divinas, haciéndonos sentir lo que es la compunción, lo que es la bondad paternal de Dios, la sabiduría del Verbo, la suavidad del Espíritu Santo, etc., etc., todos los cuales *sentimientos* son *sobrenaturales* por cuanto se apoyan en las verdades *sobrenaturales* de la fe y son producidos en nuestra alma por la *gracia sobrenatural* del Espíritu Santo. Pero de esta *sobrenaturalidad* de la gracia no puede darnos testimonio la conciencia. La gracia se acomoda al modo de ser y de obrar de nuestra alma y de sus potencias, y la conciencia, que se da cuenta de los actos de las potencias y por ellos del alma misma, no puede discernir con seguridad si tales actos son naturales o sobrenaturales. Y este es el gran principio que libra a los místicos católicos de las ilusiones del subjetivismo, obligándolos a buscar una norma objetiva de su vida superior a su conciencia individual, e independiente de ella.

El Rev. Jonas Lindskog, luterano sueco, conviene en el fondo con lo expuesto por el Dr. Wob. Comienza indicando que en las iglesias luteranas hay muchos que convienen con el obispo Gore acerca del valor del Credo, pero también es cierto que para otros el Credo tiene un valor diferente. El Cardenal Belarmino ha dicho: *Non in verbis, sed in sensu est fides; non ergo habemus idem symbolum, si in explicatione dissidemus*. No en las palabras, sino en el sentido hay que buscar la unidad. Más aún, añade el teólogo sueco, la unidad de pensamiento y la unidad de espíritu son dos cosas distintas. Esta se halla en un plano más elevado que aqué-

lla. La palabra «verdad» no significa en el Nuevo Testamento una suma de doctrinas, conceptos o hechos históricos; es algo más profundo, que nuestras palabras son impotentes para explicar. Jesús se dice a sí mismo *verdad y vida*, y estas palabras están connexas entre sí. Y que es posible una unidad de fe y de vida entre iglesias diferentes lo prueba el hecho de esta Conferencia. Cuantos a ella asisten llaman a Jesús su Señor, le tienen por redentor de sus pecados y muerte, por mediador entre Dios y los hombres; todos, más o menos, creen hallar por su nombre la remisión de los pecados; todos reciben la Biblia como el documento de la revelación especial de Dios. Hay aquí iglesias que no tienen el Credo apostólico; pero ninguna que no recite el Padre nuestro, que no se acerque al Padre celestial en el nombre de Jesús.

En cambio los símbolos no han sido suficientes para impedir los cismas en las épocas anteriores, ni son hoy suficientes para reunir a los que convienen en aceptarlos como normas de su fe. En suma, que los Credos, como símbolos de unidad, como cadenas de oro, que ligan las generaciones entre sí, son de grande importancia; pero no como fundamentos de la unidad de la Iglesia que todos anhelamos. La Sagrada Escritura es la única *norma normans* en la doctrina y en la ética de la Iglesia; los demás escritos, sin excluir los Credos, son un testimonio de cómo la Escritura fué en las diversas épocas entendida por el pueblo cristiano y el testimonio de la fe común (181-185).

El honorable Lord Sands, presbiteriano escocés, habla como lego, pero a quien el problema que se debate interesa grandemente. Aludiendo a los oradores teólogos anteriores, afirma que sin una fe común en algunas verdades características no puede haber comunidad de propósitos. Es cierto que la vida es más que la doctrina; pero la vida sin la doctrina es cosa vacía. La vida da valor a la doctrina; pero si la vida no se traduce en una forma intelectual no puede durar. Más aún, la comunicación de la vida debe realizarse por el cuerpo de esta forma intelectual, la cual a su vez debe ir encarnado en un cuerpo del lenguaje humano.

Cuanto a la redacción de otros credos no lo cree práctico. Prefiere la aceptación de los formulados por la autoridad de los Concilios representantes de la Iglesia indivisa. Es verdad que su lenguaje corresponde a concepciones filosóficas distintas de las nuestras; pero lo mismo nos acontece con las Escrituras y a nadie se le ocurre la idea de volverlas a escribir. En suma, que por razones de orden práctico, él está por la aceptación de los Credos antiguos.

Pero reconoce que éstos fueron redactados para responder a necesidades distintas de las actuales, y hoy la reunión de la Iglesia necesita una gran dinámica espiritual, en relación con las necesidades de nuestro tiempo, y los Credos son más bien algo estático que dinámico. El amor de Dios, las relaciones personales del alma con el Salvador, el generoso

ofrecimiento de la salud a los hombres, tal vez se hallan implícitos en los símbolos, pero deberían tener en ellos una expresión más adecuada. El ilustre Lord muestra en su discurso mayor sentido de la realidad que muchos teólogos, los cuales parecen vivir sólo de las especulaciones de su gabinete de estudio.

Pero la voz del sentido cristiano se deja oír más fuerte en el discurso del profesor ortodoxo de la Universidad de Sofía Dr. Esteban Zankow, cuyas primeras palabras son como siguen: «Para nosotros los ortodoxos es una axioma evidente, que donde hay una Iglesia o unidad cristiana, allí debe haber una verdad cristiana y consiguientemente una fe cristiana, y una confesión cristiana de la fe» (190). El principal argumento, que se aduce contra esta doctrina es que toda fe es materia de convicción personal y ésta sólo es posible donde hay libertad personal. Estas palabras tal vez son verdaderas en sí mismas, pero su aplicación al caso presente descansa sobre un concepto equivocado.

Indudablemente que toda persona es libre para creer y reconocer a Cristo o dejar de hacerlo según convicción. Si no cree en Cristo, no es cristiano, ni tiene por qué preocuparse de la Iglesia cristiana; pero si cree en Cristo debe también confesar a Cristo. Y así mientras uno tenga esta fe, es absurdo que hable de una libertad que le permitiera ser cristiano sin creer en Cristo. El mismo razonamiento se aplica con igual fuerza a las demás verdades fundamentales de la religión cristiana. Es, pues, ocioso discutir este problema y hablar de antítesis entre la verdad y la fe de una parte, y de otra la libertad y la convicción. La verdad religiosa es objetiva (Dios, Cristo, etc.), lo que quiere decir que existe y existirá independientemente de nuestra convicción personal y libertad de juicio. La fe es interior, personal, es la senda espiritual por donde la verdad religiosa es aprehendida, experimentada, discernida, y así mismo es interior el vaso en que esta verdad se contiene. El credo es la expresión externa, formulada en palabras, de esta verdad y de esta fe. Los tres elementos son uno en su origen, y en ningún modo contrarios a la libertad y a la convicción. Por las mismas razones tenemos por error el suponer que el credo, por ser una forma exterior, encadene o pueda encadenar la fe viva. Si tal sentencia se aplicara de modo general, la Biblia y la Iglesia deberían ser también miradas como formas externas, y carecería de sentido todo esfuerzo por la unidad de la Iglesia.

Tampoco podemos conceder valor a la objeción de que el Credo se halla condicionado por los sucesos históricos. Esto es universal y se aplica a la Encarnación, a la Biblia, etc. Pero esto no implica alguna relatividad en los hechos o verdades religiosas, aunque su cumplimiento y revelación tengan su lugar en la historia y su expresión verbal en el Credo.

En suma, que nosotros los ortodoxos nos atenemos firmemente a la fe de que, donde hay una iglesia, allí debe haber *ipso facto* una fe, una doc-

trina y un credo; y donde se halle la Iglesia única de Cristo, allí también se debe hallar la fe única, la doctrina única y el credo único (192 s.)

Muy bien dicho. Este es el lenguaje del sentido común cristiano. Así deben hablar quienes se atengan a las nociones filosóficas basadas en el sentido común de la humanidad y se sirvan de ellas para concebir y expresar los dogmas de la fe. Pero los teólogos protestantes han perdido hace mucho esas nociones. Para ellos verdad, doctrina, fe, no tiene el mismo sentido que tiene para los demás mortales, y así damos por seguro que, no obstante la claridad de sus palabras y de su razonamiento, el Dr. Zankow no fué entendido de sus oyentes.

El Ilmo. León Turian, obispo de la iglesia armenia de Manchester, como representante del Católicos, Supremo Patriarca de toda la Armenia, expone la organización de dicha iglesia. Cuanto al credo, dice que el usado en los oficios es la fórmula atanasiana, que tuvo su principio en el Concilio de Nicea y que contiene casi exclusivamente el dogma de la Encarnación sin modificaciones ni adiciones. La unidad de la naturaleza de Cristo o el *monofisitismo*, aceptado por la iglesia armenia, es idéntica a la fórmula efesiana, que es la de S. Cirilo de Alejandría, a saber, una naturaleza del Verbo Encarnado. El monofisitismo profesado por el Concilio de Efeso es enteramente distinto del de Eutiques. Los armenios se distinguen de los griegos en rechazar el Concilio de Calcedonia y los siguientes. Pero en las demás cuestiones dogmáticas las dos iglesias están en perfecto acuerdo.

El Dr. Olaf Moe, luterano y profesor de la Universidad de Oslo, resume lo expuesto por los protestantes que hablaron antes que él sobre el tema y concluye declarando su opinión, que es esta: La Biblia y la oración dominical forman el lazo que une ya todas las iglesias. Demos por ello gracias a Dios. Pero esto no basta, porque la Biblia es objeto de diversas interpretaciones. Se impone absolutamente una confesión de fe, y ésta debe ser el símbolo apostólico y el niceno. La actual divergencia de las iglesias sólo tiene su remedio en la convergencia hacia la Iglesia antigua y su Credo.

El obispo de Gloucester, Dr. Headlam, sintetiza su pensamiento en estas palabras: «Nosotros aceptamos la fe de Cristo, tal como nos ha sido enseñada por las Santas Escrituras y como nos ha sido transmitida en el Credo de la Iglesia Católica, propuesto por el Concilio de Calcedonia, y en el Credo de los Apóstoles» (202).

El profesor Dr. Karl Pröhle pondera la grave responsabilidad que pesa sobre la Conferencia y lo difícil de la empresa de reunir todas las iglesias; pero esa empresa es posible, si tomamos la persona de Cristo por base de nuestra unión.

El Rev. W. T. Manning dedica un afectuoso recuerdo a la Iglesia Romana, ausente de la Conferencia, sin la cual es inútil intentar la unidad

de la Cristiandad entera, cuando ésta es tan necesaria para luchar contra la inmoralidad sexual y conyugal. Y concluye diciendo que no cree aventurado afirmar que nuestros hermanos los católicos romanos, clero y pueblo, unirán sus oraciones con las nuestras para que nos guíe Aquel que oró porque seamos todos uno, y para que por la acción de su Espíritu seamos todos conducidos a la paz y a la unidad, que con su voluntad están conformes (205).

El Rev. J. Vernon Bartlet, congregacionalista, comienza invocando el principio establecido en la *Lambeth Appeal* de la mutua consideración hacia la conciencia de todos y en virtud de esto, dice que para los Congregacionalistas el tipo de Credo que les parece preferible es aquel en que se exprese la actitud de nuestra personalidad para con la personalidad de Jesucristo, haciendo de esto el lazo fundamental de los cristianos. El arzobispo de la Nubia acepta el símbolo niceno. El obispo de Tinnevely en la India manifiesta los progresos que la obra de la unión hace entre ellos. Estos progresos serían mayores, a no ser por las dudas y dificultades de los directores en Europa y América. El prof. ruso Dr. Sergio Bulgakow da en su intervención, una nota que merece ser consignada. La santidad, dice, es el fin y la esencia de la vida de la Iglesia: la santidad de la humanidad de Cristo, actualizada en la comunión de los santos. Pero no podemos separar la humanidad del Señor de la de su Madre, la inmaculada *Theotokos*. Ella es la cabeza de la humanidad en la Iglesia; Madre y Esposa del Cordero, ella se junta con los santos y ángeles en el culto y en la vida de la Iglesia (208).

En suma, el análisis de los debates sobre este cuarto tema de la Conferencia nos revela la misma mentalidad que los anteriores. La Conferencia se halla dividida en dos bandos extremos. De una parte los ortodoxos y viejos católicos, que inspirados en la tradición católica piden que a toda costa se acepten los símbolos de la fe, interpretados en su sentido tradicional. De la parte opuesta están los protestantes, que asientan como única norma de fe la Escritura, o más propiamente, el sentimiento que, con ocasión de la lección escrituraria, el Espíritu Santo causa en sus almas, y que aceptan los símbolos, o por un compromiso y por no poner obstáculos a la unión, o como signo de unión entre las iglesias actuales y de comunión con la Iglesia antigua. En medio de estos dos bandos se hallan los anglicanos, que exigen la aceptación de los símbolos, pero que, cuanto a su sentido e interpretación, ya se muestran menos rígidos, como quienes se hallan un tanto tocados de la enfermedad general protestante, el subjetivismo. Los dos extremos están separados por un abismo, que jamás podrá salvar el débil puente anglicano.

FR. A. COLUNGA.

Salamanca. San Esteban.

Vida y doctrina del Procurador de las Comunidades castellanas, Fr. Pablo de León

Cap. I.—La corteza y la médula comunera.—Nacimiento, educación, profesorado y prelacias de Fr. Pablo. (León, Salamanca, París, Burgos, Toro, Valladolid, Sevilla, León).

Va para once años, en el cuarto centenario de las Comunidades castellanas, publicábamos en LA CIENCIA TOMISTA un artículo sobre un comunero, desconocido en nuestros días, que se había destacado en el movimiento insurreccional de 1520-21 por su acción y por su doctrina; por lo cual dábamos a aquella semblanza el título de *Un comunero intelectual*.

Un valor nuevo de acción sagaz, donde se obró tan atropellada y torpemente; y de sustancia doctrinal, donde se pensaba que no había más que turba y recuerismo, nos atrajo a nosotros mismos a una profundización mayor, obligada en tema tan peregrino y sustancioso.

Sin haber vuelto a entregarnos al tema sugestivo hasta unos meses hace, no pudimos quitar nunca la mosca de la oreja ni dejar de acrecentar con notas nuevas el pequeño acerbo de las reunidas para el Centenario.

Establecida la República en España y declarados los comuneros cimientos de nuestra tradición (pues aquello de buscarlos *antes de Recaredo* es una broma que nos lleva a buscar inspiración en los bárbaros que nos conquistaron, en los romanos que nos esclavizaron, y en los salvajes más o menos geniales de nuestras cavernas); declaradas las Comunidades castellanas surgidero de nuestra tradición por su rebeldía ante el imperialismo de Carlos V, y por el gran contenido democrático de la nueva Constitución por ellos redactada, es deber de los historiados nacionales presentar las figuras que encarnaron aquel movimiento en su fondo doctrinal más que en la mascarilla del movimiento armado, que es lo que encandiló hasta ahora a los que sobre las Comunidades escribieron, y lo que desacreditó irremediablemente a los caudillos de la asonada popular. Patriotas, idealistas, caballeros, desinteresados, en la

mayor parte de su actuación, fueron también desordenados imprevisos, indecisos, perezosos, y a última hora, tráfugas en gran parte, por no decir traidores a la causa de las libertades castellanas y a otras doctrinas, que sin referirse a libertades, cifraban el bienestar de un pueblo nuevo, de un pueblo de solera antigua, pero fraguado en nuevos moldes; plasmado y engrandecido en el último medio siglo, y a pique de descomponerse entonces, por la rebeldía de los mismos que deploraban algunas miserias metiéndonos en otras mayores.

Ahogado el movimiento en Villalar, castigado y proscrito en el biennio siguiente, apareció ante nuestros cronistas posteriores como falto de contenido doctrinal, como simple sacudida de rebelde insolencia sin espíritu constructivo. Todo el aliento reconstructivo, constructivo y doctrinal diríamos que se evaporó en las relaciones históricas de aquel acaecimiento; y es lo que debemos presentar como más importante, como surgidero de nobles tradiciones.

* * *

Juan Padilla, Juan Bravo y Francisco Maldonado, derrotados con sus huestes en los campos de Villalar y ejecutados antes de transcurrir las veinticuatro horas de su prisión, vienen a ser con el Obispo Acuña, rematado más tarde, los únicos representantes bien conocidos de aquella insurrección, en nuestros días tan celebrada. Las restantes cabezas de las incontables falanjes populares se han sumido como por ensalmo, en el pozo insondable del olvido.

Aun esos cuatro comuneros, con ser de categoría, deben su popularidad, más que a las hazañas de su vida, al trágico fin con que fué coronada. Porque se advierte a tiro de ballesta en los historiadores de la época empeño decidido en ocultar los nombres de los insurgentes, por piedad hacia ellos y hacia sus familias; y por esta razón hubieran pasado en silencio los de los cabecillas, de no haber sido sacrificados en Villalar. La casa del jefe militar más importante, Juan de Padilla, allanada y sembrada de sal con un rollo infamante en el solar, era un símbolo de cómo quedaba la memoria de los restantes comuneros; de cómo quedó hasta hace poco más de un siglo, en que de nuevo fué glorificada, inscribiéndose los nombres de los tres ejecutados defensores de las libertades castellanas, en el Palacio de las Leyes.

Los modernos historiadores reconocen el móvil nobilísimo que impulsó la protesta, y que ésta no sólo fué mantenida por el pueblo llano sino por muchos eclesiásticos celosos y por nobles de tan rancia estirpe como los Padillas y Lasos de Toledo, los Maldonados de Salamanca y los Guzmanes de León.

Lo que no se ha registrado en la revuelta de las Comunidades es la representación de la Ciencia de entonces, personificada en eminencias

de orden doctrinal, que merezcan pasar a la historia: *comuneros intelectuales*, sabios, letrados, como se decía entonces. Afortunadamente un Procurador de León era de esa estirpe escogida de pensadores consagrados por sus cargos y por sus prestigios. Cuando la ciudad le daba su representación, cuando la Junta Santa le encomendaba dirigir la palabra en los momentos más comprometidos; cuando le enviaba de embajador al César; cuando la Orden de Santo Domingo a que perteneció le encomendaba una fundación importantísima, todavía subsistente, en Asturias, por eso era, por su capacidad, por su fama de letrado eminente. A ella se debió también el que sus obras se publicasen como obras póstumas, a pesar de las audacias que contienen y de lo que hoy nos parecen atisbos geniales y entonces debían semejar descarríos.

Llamóse el procurador de las gentes leonesas Fr. Pablo de León, y fué natural de la capital misma, de cuyo monasterio dominicano fué Prior en tiempo de las Comunidades, y nos quedan huellas de sus andanzas en Salamanca, París, Burgos, Toro, Valladolid, Sevilla, León y Oviedo. Indagando sus estancias en esas localidades, y su actuación como comunero, como fundador y como escritor, habremos hecho una semblanza suficiente de este resucitado personaje, que está a cien codos sobre Padilla, Bravo, Maldonado y Acuña. Lo de sus escritos es, sobre todo, filón incomparable.

* * *

Así como pudiera haber alguna dificultad sobre el lugar de profesión de Fr. Pablo de León (que el Placentino en su *Concertatio Praedicatoria*, V. Paulus, coloca en el convento de Santo Domingo de León, «Regii coenobii Legionensis filius», y Monópoli lo da a entender en la 3.^a P., cap. LXIV de su Hist., contra el parecer de los restantes historiadores y de un documento oficial), nadie ha suscitado duda alguna acerca del lugar de su nacimiento, León, de donde tomaron apellido así él como sus contemporáneos Fr. Pedro de León, antecesor inmediato del gran Vitoria en la cátedra de Prima de Salamanca, y Fr. Jorge de León, cooperador en Chiapas de Fr. Bartolomé de las Casas.

Vino al mundo Fr. Pablo en los últimos años del reinado de don Enrique IV, alboreando el felicísimo reinado de los Reyes Católicos, a cuya proclamación había contribuído ya desde la jura de Guisando el Obispo de León, don Antonio Santiago de Véneris, Nuncio a la vez, del Pontífice Paulo III. Es bueno dejar anotado, para explicar luego las conminaciones de Fr. Pablo, que los Obispos de León durante el tiempo de su vida fueron casi todos legados y Cardenales Pontificios, que por su falta de residencia perjudicaban extraordinariamente a la Diócesis legionense y debieron influir en el despego que se nota en León hacia algunas empresas que acompañaron y siguieron a los Reyes Católicos, que consentían

tan odiosas y anticanónicas maneras de Gobierno. Claro es que viviendo en León como supone Monópoli y no en Salamanca como indican los historiadores de San Esteban, tenía que ser más viva en Fr. Pablo la impresión de los desafueros consentidos por Fernando e Isabel.

No fué León de las ciudades que menos dieron que hacer a tan preclaros monarcas. En sus luchas con la Beltraneja, la Reina Isabel se presentó, en persona, en 1475, a deshacer con su habitual energía, dulzura y maña, los planes de sus adversarios. Años después, en 1478, estuvieron en León los dos regios consortes, al regresar de la visita al Apóstol Santiago, y el rey Fernando repitió la visita en 1493 al ser recibidas en León las reliquias de su gran mártir San Marcelo; y encontró la ciudad tan agradable, que aseguró le había gustado más que Sevilla y Toledo.

Por este tiempo ya el joven Fr. Pablo andaba por tierras salmantinas aprendiendo la Ciencia y sintiendo el llamamiento a la vida retirada, austera y arrebatada, que es como el sello de su historia y hasta de sus escritos.

Convento tenía la Orden de Santo Domingo, por la que él se inclinó, en su propia ciudad, tan antiguo, que conservamos las Actas de una de las Asambleas Provinciales que en él se celebraron en el siglo XIII (1275); y hasta parece verdad dada la protección que prestó a las fundaciones dominicanas don Alfonso IX, según afirma don Lucas de Tuy, que antes de San Fernando ya debió existir en León el convento de Predicadores; convento tan estimado en la ciudad, que en los días de Fr. Pablo (1515) ésta propuso a la Reina doña Juana que el convento de Santo Domingo de León cuidase del culto y atenciones de Nuestra Señora del Camino, donde la Reina deseaba llevar otra orden religiosa.

Estas circunstancias y el haberse interesado luego tanto por las cosas de León y haber sido Prior del convento dominicano legionense, nos harían preferir la afirmación del Monopolitano, que asegura tomó el hábito de Santo Domingo e hizo la profesión en el convento de León, a los historiadores del convento de San Esteban de Salamanca, que le hacen hijo de aquella casa, si no fuera que éstos, al afirmarlo citan el *Libro de Profesiones*, en el que se halla la siguiente cláusula, al año 1491: «Fr. Pablo legionense tomó el hábito a 14 de Enero. Fué varón de grande predicación, maestro en Teología, fundó la casa de Santo Domingo en Oviedo»; cláusula que se halla en Fernández y en Barrio, traducida por ellos, puesto que los libros de profesión de aquellos tiempos están en latín; pero lo suficientemente clara para que desestimemos en esta parte la autoridad del Obispo de Monópoli, que no cita documento alguno y que agregó al lugar del nacimiento el de la profesión arrastrado quizás por la fuerza del consonante.

No puede sospecharse siquiera móvil de parcialidad en los historiadores de San Esteban, al tratar de la profesión de Fr. Pablo de León, cuan-

do nos confiesan que su contemporáneo Fr. Pedro de León, conventual tantísimos años de Salamanca y profesor de Prima, era profeso del convento de León: «Al Maestro Fr. Juan de Santo Domingo sucedió el Maestro Fr. Pedro de León cerca de los años de 1507. Fué hijo del convento de Santo Domingo de León y prohijado y afiliado en el de Salamanca el año de 1518, como consta del Capítulo Provincial que aquel año celebró la Provincia en Salamanca. Tuvo la cátedra diecinueve años y por su muerte sucedió en ella el Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Fué doctísimo Maestro» (1).

No ha venido aquí mal esta incidencia crítica para dedicar un recuerdo al antecesor del gran Vitoria, en la cátedra de Salamanca, religioso leonés, lo mismo que Fr. Pablo.

* * *

No tenemos otras noticias de estancias de Fr. Pablo en Salamanca que las de su toma de hábito y profesión, y la de haber vuelto a su convento en 1507. El estado del cenobio en la época de su ingreso es muy digno de estudio, por haber precedido inmediatamente a la época de su florecimiento más espléndido. Ya era su fama grande, sobre todo, por las cátedras obtenidas en la Universidad. El Rey don Juan II había tomado allí para profesor de su hijo al futuro Canciller de Castilla, Fr. Lope de Barrientos; los Reyes Católicos sacaron al P. Deza para profesor de su heredero el Príncipe don Juan, que estos años se educaba con grandes esperanzas. Otro fraile de la casa, Fr. Juan de Santo Domingo, tenía por aquel entonces del ingreso de Fr. Pablo, la cátedra de Prima de la Universidad en la facultad de Teología, que era la más codiciada por las Ordenes religiosas.

Afortunadamente conservamos en la obra del P. Alonso Fernández un extracto del *Libro de profesiones* de esa fecha, que nos declara los muchos y conspícuos sujetos que ingresaron en San Esteban en las postrimerías del siglo xv, tales como Fr. Juan de Septiembre, futuro profesor de la Universidad, Fr. Alvaro Osorio, Obispo de Astorga, Fr. Domingo Pizarro, que llegó a Prior de la casa, Provincial y electo Obispo, Fr. Lope de Gaibol, predicador apostólico con fama de santo, que es el que figura en el noviciado con Fr. Pablo, habiendo tomado la librea ocho meses antes, o sea en 16 de mayo de 1490. Después, en lo que resta de siglo, figuran ingresando excelentes sujetos, entre los que queremos mencionar al P. Diego de San Pedro, confesor del César Carlos V; al P. Francisco de Castillejo, catedrático de la Universidad de Valladolid; al padre Bartolomé de Saavedra, Prelado de muchas casas y finalmente, Provin-

(1) P. ALONSO FERNÁNDEZ, *Hist. de S. Esteban de Salamanca*, lib. II, cap. XV.

cial de toda la provincia de España; al P. Bernardo Manrique, Provincial también y Obispo de Málaga; al P. García de Loaisa, Provincial, General de la Orden, Obispo y Cardenal, que tomó el hábito, pero no profesó en la casa, porque su salud reclamó el traslado a otra casa de la Orden. Uno de los primeros sujetos que figuran ingresando en San Esteban, al empezar el siglo (1502), es el insigne batallador de la libertad de los Indios Fr. Antonio de Montesinos, tan parecido en temperamento y andanzas a nuestro Fr. Pablo de León, y precursor de Fr. Bartolomé las Casas.

No sabemos el tiempo que estuvo Fr. Pablo en la ciudad del Tormes después de profesar. Debió dar muestras egregias de su ingenio, puesto que fué elegido entre los estudiantes para completar sus estudios fuera de España. Nosotros, sin saber cómo ni cuándo tuvo lugar este acontecimiento, nos encontramos con que desde las riberas del Tormes se pasó a las del Sena, donde lo hallamos, no ya de estudiante sino de profesor en 1505.

* * *

El Capítulo General de la Orden celebrado en Milán en 1505 le nombra profesor en las *Escuelas grandes* para el año siguiente, dándole por sustituto a Fr. Santiago Blomcali. La designación de estas primeras cátedras de la Orden se reservaba para las Asambleas Generales de la corporación. Ocho años después se destina para esa misma cátedra de las Escuelas grandes de Santiago de París al futuro renovador de nuestros estudios, Fr. Francisco de Vitoria, de quien podemos llamarle predecesor. A las Escuelas Sorbónicas, que eran las más acreditadas, se enviaban, como era natural, estudiantes de grandes esperanzas, y cuando respondían a ellas, se les pasaba del democrático banquillo de los alumnos a la tribuna remontada del profesor.

En las actas de este Capítulo de Milán hallamos también una noticia referente a tierras de León, que es la aceptación del convento de San Dictino de Astorga, nombrando primer Superior de la casa a Fr. Jerónimo de Madrid. Copiemos ambos textos: *Conventui Parisiensi ad legendum Sententias, in secundo anno 1506 extraneis debito in magnis scholis fr. Paulum Legionensem, cui substituimus fr. Jacobum Blomcali... Aceptamus in Provincia Hispaniae conventum sancti Dictini in Astorga. Damus in Priorem fr. Hieronimum de Madrid.*

* * *

La designación de Fr. Pablo para profesor de París pugnaba con los intereses de la Provincia de España, que por lo visto, lo necesitaba para completar aquí el cuadro de su profesorado; y así le vemos asignado, como profesor, al Estudio de Burgos en el Capítulo Provincial de Burgos de 1506, en el mismo lugar donde aparece como alumno Fr. Francisco

de Vitoria, muy pronto enviado a la Sorbona (1). ¿Será temerario suponer que el profesor que de la Sorbona regresaba influyese algo en la designación del estudiante que para la Sorbona se escogía en el General Estudio de San Pablo de Burgos? El hecho es que ahí coinciden asignados el que venía de París y el que iba a ser destinado al mismo sitio y luego a la misma cátedra de las Escuelas mayores de los extranjeros: *in scholis magnis, pro extraneis*.

No volvemos a encontrar en Burgos a Fr. Pablo, que debió ser trasladado enseguida a su convento de Salamanca, puesto que el Capítulo General de 1507 celebrado en Pavía le traslada del convento de Salamanca al de León. Si el traslado de Burgos a Salamanca fué efectivo, y no pasó como ocurre frecuentemente, de una asignación en el papel, que no se lleva a efecto, hay que convenir en que Fr. Pablo se movía de lo lindo, pues un viaje de París a Burgos, de Burgos a Salamanca y de Salamanca a León en tan poco tiempo y para las comunicaciones de entonces, indica, desde luego, una salud a prueba de bomba y una movilidad extraordinaria.

De sus ocupaciones en estos años sólo podemos afirmar que se referían a la enseñanza, supuesto que en el Capítulo General de Roma del año 1508 (2) se aprueba su Magisterio en Sagrada Teología, que requería forzosamente la enseñanza, que en esos casos suele ser continuada y que con algunas variantes en la legislación dominicana se reduce a exigir doce años de práctica formal antes de obtener el título de Maestro en Teología. El Capítulo General de Roma, presidido por el nuevo General Tomás de Vio Cayetano, príncipe de los Comentadores de Santo Tomás, sólo aceptó dos Magisterios para la extensa Provincia de España: el de nuestro Fr. Pablo de León y el de Fr. Alonso de Bustessio, que supongo será Fr. Alonso de Bustillo, complicado, como veremos, en las revueltas comuneras y condenado a muerte, por efecto de ellas, lo mismo, exactamente que Fr. Pablo.

* * *

En 1509 damos con Fr. Pablo en el Capítulo Provincial de Valladolid,

(1) El texto de Burgos está claro: *Conventui Burgensi assignamus fratres videlicet Raimundum magistrum, Andream de Miranda magistrum, Paulum Legionensem magistrum.*—*Franciscum de Victoria*. La asignación, si se llevó a cabo, no debió durar mucho, pues en el Cap. General de 1507 se le traslada de Salamanca, no de Burgos, a León, por estas palabras: *Fr. Paulum Legionensem a conventu Salmanticensi ad conventum Legionensem*. Apud Reichert, Acta. Cap. Gen. Ord. Praed. Vol. IV ad an. 1507.

(2) *Aprobamus magisteria infrascriptorum. In provincia Hispaniae fr. Alphonsi de Bustesso el fr. Pauli Legionensis.* Reichert, *Ibid.*

donde ostenta una de las cuatro plazas de Definidores, en quienes delegan los demás sus derechos ordenancistas. De todas las disposiciones capitulares preferimos una, que nos parece inspirada por él, puesto que se refiere a lo que constituyó la preocupación de sus últimos años, que fué la designación de predicadores para dirigir la palabra de Dios en las montañas de Asturias y León: *Item, quia finis nostri Sanctissimi Ordinis est zelus et salus animarum, praesenti statuto, juxta nostrae almae religionis Constitutionem in capitulo DE PRAEDICATORIBUS contentum, mittimus duos praedicatores quos Reverendus Vicarius seu Provincialis judicaverit sufficientes, qui ad montana Legionis et Asturias de Oviedo proficiscentes, ut viri religiosi et animarum amatores, ubique verbo et exemplo verbum Dei disseminare procurent, labores pro Christi nomine portantes gaudenter, ne propter defectum praedicationis animae in laqueum et tentationem diaboli veniant, mercedem a Domino magnam inde sperantes.*

Diez años después consagró él su vida, como veremos, al ideal de evangelizar la montaña asturiano leonesa y logró llevar a remate una gran fundación todavía subsistente, a la que quedó ligado su nombre para siempre.

La impresión que causan las Actas de este Capítulo es de un celo grande por la observancia. Particularmente interesa observar cómo forman los cuadros de asignaciones, y prohíben al P. Provincial cambiarlas, a no ser por razón de elecciones y por la designación oportuna de estudiantes a los colegios mayores de Salamanca, Valladolid y Avila.

Aceptaciones fundacionales se registran tres: la de Alcalá de los Gazules, la de la Vera de Plasencia, la de Santo Domingo de Murcia y una casa en Medina del Campo para religiosas terciarias.

Antecede a las Actas capitulares una carta del nuevo General de la Orden, el doctísimo Tomás de Vío Cayetano, de la que se deduce que la Provincia estaba dividida en bandos, por lo cual había sido absuelto de su oficio el P. Provincial Fr. Diego Magdaleno, varón por otra parte, respetabilísimo, y había sido nombrado Vicario General el P. Tomás de Matienzo. Este padre con los cuatro Definidores señalados en el Capítulo por los representantes de las casas formales, era el encargado de dictar las disposiciones que habían de regir hasta el siguiente Capítulo para la Provincia de España. He aquí cómo se encabeza el documento: *Haec sunt Acta in Capitulo Provinciali Provinciae Hispaniae Ordinis Praedicatorum in conventu S. Pauli Vallisoletani celebrati in dominica infra octavam Corporis Christi anno Domini millesimo quingentesimo nono sub Rev. P. Fr. Thoma de Matienzo Vicario Generali Totius praefatae Provinciae, diffinientibusque Rev. Patribus Fr. Joanne de Septiembre in theologia Magistro et Priore praefati conventus, Fr. Paulo Legionensi Magistro in theologia et Priore conventus S. Ildefonsi Taurensis, Fr. Al-*

phonso de Bustillo Magistro in theologia, Fr. Didaco Magdaleno Priore Toletano.

El hecho de haber sido elegido Definidor el P. Magdaleno, que acababa de ser absuelto de su oficio, indica que ninguna razón de carácter personal había influido en la situación, sino un deseo de tranquilidad, que en las Actas no se advierte turbada, pero que debía estarlo. La Asamblea capitular, que regularmente se congrega cada cuatro años, se reunió este año de 1509 en Valladolid; el siguiente de 1510 en Salamanca, y el de 1511 tuvo lugar en Sevilla asistiendo también como Definidores los PP. Maestros Alonso de Bustillo y Pablo de León con los PP. Melgarejo y Aguilar y presididos por el Prior de Sevilla Fr. Vicente Ortiz, que ocupaba la presidencia por enfermedad del P. Pablo Vega.

Estas Actas son más rigurosas que las anteriores. Las gravísimas penas impuestas al que coma de carne, monte a caballo o entre en la celda de otro, tenga dinero en el depósito—*nisi pro libris tantum*—reflejan una austeridad suma. El poner a diario una clase a los sacerdotes en los conventos menores y una hora de música en los días de ayuno, para llevar bien el canto del oficio, manifiesta un interés por el culto divino, por la ocupación y la instrucción constante, bien dignos de elogio.

El próximo Capítulo quedó convocado para el convento de Toro, de donde era Prior Fr. Pablo de León; mas no lo fué por esa razón, sino (como expresamente se consigna), por ruego del Arzobispo de Sevilla, padre Deza, que era toresano y gran favorecedor de su convento. En la sección de Sufragios se encarga a todos los sacerdotes que ofrezcan una misa por el Arzobispo hispalense, que les dió una larga limosna y fué proveedor de todo el Capítulo—*quia largam elemosinam et provisionem totius nostri Capituli nobis contulit*—y del cual esperan cosas mayores en aumento de toda la Provincia y provecho de la religión. Lo que esperaban era, sin duda, la ya comenzada Universidad de Santo Tomás de Sevilla, que fué durante mucho tiempo el principal centro cultural de Sevilla, y que permitió a la región andaluza formar Provincia aparte en vida del insigne zamorano.

En las aceptaciones de este Capítulo vuelve a aparecer el convento de Alcalá de los Gazules, costeadó por don Francisco de Ribera, Gobernador de Andalucía cuya edificación se encomienda al famoso traductor de Boecio, Fr. Alberto de Aguayo—*cujus aedificationem committimus Venerabili Patri Fr. Alberto de Aguayo*—. No tenemos otras noticias de la actuación de Fr. Pablo durante su Priorato de Toro que estas de los Capítulos de 1509 y 1511, aunque nos figuramos que dadas sus relaciones con el Arzobispo toresano, durante su gobierno debió hacer éste parte de las obras que realizó en favor del convento de Toro, que vino a ser uno de los más suntuosos y capaces de la Provincia.

En este tiempo se nos esfuma Fr. Pablo de León hasta que le encontramos siete años después Prior del convento de su ciudad natal en una de las épocas más revueltas que tuvieron Castilla y León en toda su historia. Dado el acuerdo tomado, siendo él Definidor, de predicar en las montañas de su tierra y la inmersión en ellas después de los sucesos de las Comunidades, a esa época pudiéramos atribuir su predicación en las montañas asturiano leonesas de la cual nos hablan Barrio, Monópoli y el Placentino. Veamos qué nos dice éste en su *Hist. de S. Esteban de Salamanca*, lib. I, cap. XIII:

«Ocupóse el Maestro F. Pablo por mucho tiempo en la predicación del Evangelio por las montañas del Principado de Asturias, que son la tierra más áspera, fragosa e inaccesible de España. Hallábanse entonces con precisa y extrema necesidad de doctrina, porque a la pobreza de la tierra, que es mucha, acompañaba falta grande de Ministros, y no acudían, o por la esterilidad y pobreza de las montañas, o porque no conocían la extrema miseria en que se hallaban las almas de sus moradores sin enseñanza. Estuvo casi todo el Principado en extrema necesidad hasta que el Padre Maestro procuró con muchas veras el remedio. En estas jornadas hizo maravillosas pruebas de su virtud, padeciendo mil descomodidades, trabajos y peligros, aventurando en muchas ocasiones no sólo su salud sino su vida.

«No fué la menor la que le sucedió llegando un día de verano por el mes de mayo a un lugar que estaba al pie de las montañas de León. Llegó a tiempo de predicar y halló que los vecinos hacían fiesta a una persona, cuyo cuerpo allí tenían sepultado; hombre que ni había sido santo, ni tenía parte en haberlo sido. Informóse puntualmente de todo y del motivo que para celebrar aquellas fiestas habían tenido, y entendió que ni eran fiestas de santo, ni era Dios el autor sino el demonio, el cual en ellas era muy interesado. Destas cosas hubo muchas en las montañas en tiempos pasados, adonde en algunas partes apenas había llegado la luz del Evangelio, y los fieles tenían poco más que el nombre; las obras que habían de acompañar la fe eran pocas, y muchas las supersticiones, hechicerías y cosas semejantes. Echó de ver las ofensas grandes que a Dios se hacían, y predicó luego contra ellas. Y como su espíritu era tan grande, que es el que comunica el cielo a los verdaderos predicadores, espíritu poderoso para hacer polvos los guijarros más duros, y hacer de ellos hijos de Abrahán, persuadió que dejasen la fiesta, y propuso los inconvenientes con tanta eficacia y fervor (probando que por lo menos era evidente superstición lo que hacían) que acabó con ellos que alzasen mano de celebrar tal abuso. Con esto cesó del todo la fiesta, y fueron las razones del Maestro luz con que se desengañaron y conocieron su yerro.

«Pero como el demonio perdía mucho, quisiera vengarse en la persona del predicador, del agravio que recibía, porque le despojaba de mu-

chas almas que por aquel camino tenía agarradas, y a su parecer, poseía seguramente. Y así con la mortal rabia que contra él tenía, intentó quitarle la vida, aunque no le dió el Señor lugar; porque son niñas de sus ojos los predicadores santos. Buscó, pues, Satanás otra invención, que le pareció muy a propósito para que el predicador muriese, se desacreditase la doctrina del Evangelio y su fiesta quedase en su acostumbrada observancia. Y para que todo esto sucediese como lo había trazado, aquel mismo día, poco después del sermón, se oscureció el cielo y se cubrió con una negra y oscurísima nube, que arrojaba tanta piedra, que toda la tierra se cubrió de ella, y eran tan grandes las piedras o granizo, que jamás se habían visto de tal tamaño, y parecía a todos que en los términos de aquel pueblo y algunas leguas alrededor no había quedado caña de pan en pie; porque aun cuando la piedra no fuera tan descompasada y grande, estando los panes tan verdes como estaban, los hubiera asolado. Recibieron los vecinos del lugar el caso con el sentimiento que se puede pensar de hombres que tenían por perdido el sustento de todo el año, que para los labradores, en tratando de no coger trigo, véanse perdidos; es este todo su caudal del que se sustentan y viven. Estos muy escandalizados y llenos de cólera acudieron al predicador, calificándole por hombre perdido y diciéndole mil denuestos e injurias. Lamentábanse con grande sentimiento de haber interrumpido y dejado su solemne fiesta, por lo que en el sermón les propuso; y así en gavilla y de tropel fueron para él echándole mil maldiciones y con ánimo de apresarle y quitarle la vida. Todo esto se podía creer de hombres rústicos, llevados de una grande y vehemente pasión, representándoles todos sus trigos asolados.

»Recibiéndolos con extraña paciencia, sin alterarse ni turbarse un punto; que esa seguridad y serenidad da el Señor a los que padecen por cumplir con su obligación; y así como hombre santo y docto entendía que no correría por su cuenta sino sólo el desengaño de aquella miserable gente. Persuadíase que ya que por cumplir con su obligación había hecho su deber, lo demás corría por cuenta de Dios, como sucedió a Daniel cuando destruyó el dragón que los babilonios adoraban. Lo que pudo temer de un furioso pueblo de bárbaros, remitiólo a Dios, ejecutando lo que debía hacer en servicio de Su Divina Majestad; y así lo hizo cuando lo echaron a los leones, librándole y sacándole con honra.

»Eso mismo hizo el maestro Fr. Pablo, y con esa seguridad aquietó los ánimos alterados y la furia popular de aquella amotinada gente, y díjoles: No os turbéis, hijos míos, que no han recibido los campos daño alguno, ni vuestras mieses tampoco. Esta ha sido invención del demonio con desco de que volviéseis a continuar la fiesta, de que él tanto interesaba. Vamos a los panes, y si hubieren recibido algún daño, aquí me tenéis para castigarme y satisfaceros; y si no, dad gracias al Señor que os ha librado de tan gran desalumbramiento y ceguedad y de tan graves

ofensas como a Su Divina Majestad hacíais. Dijo esto con tanta quietud y tan sin turbación ni recelo alguno, que todos con muy buen semblante se fueron con él a ver los panes. Halláronlos verdes y frescos sin menoscabo alguno y aún mejorados con el agua que les había llovido. Viendo esto dieron gracias al Señor que los había librado de tan gran ceguedad y agradecieron al P. Fr. Pablo el beneficio que les había hecho en alumbrarlos y desengañarlos, y desde entonces quedaron resueltos de nunca más hacer ni celebrar tales fiestas. De la seguridad y quietud con que, estando ausente, hablaba del estado en que se hallaban los panes, se ve su espíritu y lo que confiaba en el Señor».

* * *

En estas ocupaciones apostólicas andaba cuando le eligieron los religiosos Prior de Santo Domingo de León, y con este cargo hubo de intervenir en las andanzas comuneras que se suscitaron a los principios del reinado de Carlos V y tuvieron su período álgido en el bienio 1520 1521. Ya en 1518 le encontramos muy a buenas con el Cabildo Catedral, que se distinguió por su parcialidad hacia las Comunidades y su enemiga con el Conde de Luna, porta-estandarte de los imperiales en León; puesto que en las Actas de la Catedral hay una de 6 de mayo de ese año en la que *«los señores mandaron prestar al reverendo padre Fray Pablo un cáliz de plata e una vestimenta, e cometieron a los señores abad de Sant Guillermo e Juan Villafañe e Antonio de Obregón que le dieran aquellos que les pareciese serían más a propósito, e mandaron dar el cáliz de plata de la capilla de nuestra Señora»*.

Dos años antes, en 15 de octubre de 1516, según consta en las Actas del Cabildo Catedral (N.º 10.190) se conceden «al padre fray Pablo quatro ducados por mandado de los señores». Y poco adelante: «A xii de noviembre dió al padre Fr. Pablo ocho ducados de oro para un ábito».

Sin estos documentos que demuestran su convivencia normal con las gentes de León, no era fácil de entender que al estallar la sublevación comunera pusieran en sus manos la representación de la ciudad, nombrándole Procurador ante la Junta Santa. Las muestras de estimación a Fr. Pablo coleaban todavía en las Actas de 1522, en una de las cuales (N.º 10.198) se lee: «Mas se sacan quatro mil mrs. que los señores mandaron dar a los flayres de santo Domingo de la limosna que se les mandó en tienpo de Fr. Pablo a xvii de abril deste año». No se había resfriado el entusiasmo del Cabildo por Fr. Pablo ni con el desastre comunero, tan enorme como vamos a ver.

Pero antes de narrar la intervención de Fr. Pablo en el famoso levantamiento, conviene decir algo del hecho comunero en sí mismo y de cómo se incorporó al movimiento revolucionario la ciudad de León.

Cap. II—Causas del levantamiento de las Comunidades.—Incorporación a ellas de la ciudad de León.—Nombramiento de Procuradores.

No hay un determinante sociológico como la costumbre, que cuando es buena connaturaliza los buenos hábitos y hasta las buenas formas, y cuando es relajada da al traste con la más ordenada sociedad.

Los españoles de principios del xvi se habían hecho al gobierno de los Reyes Católicos, que no sólo fué de gran disciplina y de gran ventura para ilusionarlos en todos los sueños de grandeza, sino de una organización jurídica recia y respetuosa con los derechos populares, puesto que no sólo les ofrecía garantías de justicia en la resolución, sino también de presteza en el fallo. Los Reyes estaban siempre al quite, como suele decirse; vivieron atados a la administración de la justicia como el perro a la estaca; vivieron para sus súbditos, y éstos se acostumbraron a ver en ellos una sombra benéfica que nunca les faltaba.

Muere la Reina Isabel en 1504 y se acaba en Castilla el aire maternal del poder, que es ante todo previsión y provisión constante. Doña Juana y don Felipe tenían, para justificar el nuevo régimen de inhibición, la disculpa que ofrece la juventud, la inexperiencia y la acomodación a extranjeros usos. El viejo Fernando, medio extrañado de Castilla, al regresar con no pocos agravios y con muchos achaques, era respetado en sus antes no conocidas dilaciones, por esperar pronto y radical cambio de su nieto, que creían los pobres castellanos que iba a encontrar sus glorias en vivir para ellos, que tanto habían prosperado y podían ofrecerle el reino más envidiable de la tierra. Así soportaron también el paréntesis de breve y honrada dictadura del Cardenal Cisneros.

* * *

Pero vino Carlos V, para quien España fué uno de tantos feudos, una de tantas herencias como la suerte le echó encima; y no hubo manera de lanzarle, de sujetarle a mandamiento y hacerle recoger minuto tras minuto los latidos de España, y decidirle a vivir para ella como sus abuelos. El era flamenco y rey de los flamencos; aspiraba a ser y fué muy pronto Emperador de Alemania y Soberano de la mayor parte de Italia; sus miras estaban muy en el centro de Europa, para que se dejara capturar de los españoles. Estos no aceptaban el absentismo del joven Príncipe, parte por entender que la soberanía española era bastante para saciar la ambición de un Príncipe, y parte porque acostumbrados como estaban, en un largo reinado, al tutelaje paternal y al expediente rápido de los Reyes Católicos, achacaban a esa falta los abusos que se habían introducido en aquella especie de interregno de la minoría de Carlos V, que se les había hecho larga como un siglo.

Cuando todo esperaban curarlo con su presencia, no sólo se encontraron con que el joven Príncipe se les volvía a marchar, sino que como flamenco, tenía Consejeros flamencos y daba a los flamencos los puestos encumbrados y las nóminas pingües, entre las que se llegó a contar el mismo arzobispado de Toledo.

Si a esto se añade que el Príncipe que se ausentaba, Dios sabe para cuánto tiempo, había sonsacado, más bien que obtenido, de los Procuradores de las ciudades, contra la autorización de éstas, la suma de millones por la que tanto forcejeó en las Cortes de Santiago y Coruña, se comprende que el levantamiento de las Comunidades castellanas, al ausentarse Carlos, fuera naturalísimo y casi irremediable, hasta el punto de que fué muy súbito y se extendió por las mismas ciudades que tenían representantes en Cortes y se corrió como un incendio desde Burgos a Murcia.

* * *

Como la protesta no tenía carácter de independencia de una soberanía por todos reconocida, sino de oposición al modo de actuarla, al gobernar descarriado, que se atribuía a los consejeros del Príncipe, fué menester reunir una junta de ciudades y villas que se llamó la *Junta Santa*, encargada de redactar las ansias de los ciudadanos y hasta de organizarlos militarmente para que no se atropellasen sus derechos. Esta segunda parte era la más atrevida, pero la más eficaz, y hubiera sido absolutamente decisiva en orden a las peticiones fundamentales, si los jefes comuneros, sobre todo Padilla, en vez de dormirse sobre los laureles de los primeros triunfos, hubiesen deshecho las fuerzas que organizó la nobleza en defensa del Consejo Real, que los comuneros habían destituido, y que era el encargado de gobernar en nombre del Emperador; aunque el nombre de éste todos lo tomaban por suyo.

Los comuneros se apoderaron de Tordesillas, donde residía la reina madre doña Juana, en cuyo nombre gobernaba su hijo, y que tuvo algunos días de lucidez, en los cuales parece autorizó los planes comuneros. Desde allí mandaron un largo mensaje al Emperador, que andaba por Flandes y Alemania, el cual no sólo no tuvo a bien considerarlo, sino que estuvo para sacrificar a los embajadores, que precavidos pusieron pies en polvorosa y se salvaron disfrazados, al saber que había orden de quitarles la vida.

Al regresar los mensajeros, escarnecidos y cansados, era bien equitativo que los comuneros no se hubiesen prestado a parlamentar con los miembros del Consejo Imperial, sino que los hubieran copado, como les era facilísimo para obligar a Carlos V a entenderse con ellos. Una torpeza incomprensible les hizo aceptar las treguas que los gobernadores necesitaban hasta ponerse en condiciones de arrollar a las infelices hues-

tes de Villalar, que no eran más que un rebaño de hombres llevados al matadero por Padilla, que los vió huir como ciervos, aunque él, por su parte, acabase como caballero, afrontando la muerte, ya que no había sabido evitar la suya ni la de sus huestes, conduciéndolas como en mejores días, a la victoria.

Una historia más dilatada de las incidencias de organización y de luchas, que forma la trama de los desórdenes y de los propósitos comuneros, no tiene objeto en este estudio, ya que el héroe de nuestra historia no fué guerrero sino procurador doctrinario, uno de los que más parte tuvieron en la destitución de la Junta Real, en la apelación a la Reina, en las peticiones al Rey, en la propuesta de romper con las treguas derrotistas, que entregaron las Comunidades atadas de pies y manos en poder del arrojado y valeroso Condestable don Iñigo Fernández de Velasco y del sereno y experimentado Almirante don Fadrique Enríquez, consanguíneo, además, de Carlos V. Sin haber sido soldado Fr. Pablo de León intervino en determinaciones que molestaron al Emperador más que los actos bélicos y que fueron castigadas con no menos rigor.

Deshecha la Comunidad militarmente en Villalar, no quedó más resistencia historiada que la ofrecida por Toledo con una mujer al frente, que al cabo tuvo que huir a Portugal. Ni siquiera quedaron restos de aquel famoso batallón de 400 Clérigos, que parecía invencible y lo hubiera sido quizás de no ponerlo a defender plazas abiertas, puesto que uno sólo de los clérigos «de once tiros derribó once imperiales», y todos se batieron a muerte. La montaña de León ofreció, según veremos luego, una resistencia increíble, aunque muy poco conocida. También fué dirigida por una mujer.

Los imperiales desde el momento en que tuvieron al frente buenos jefes, no necesitaron más que las treguas que los comuneros les iban concediendo y que ellos solicitaban para obtener pertrechos y soldados y llevar militarmente la campaña, que es como llevarla triunfalmente. Para alivio de costas los infelices comuneros no comprendían su situación, y engreídos ante las propuestas razonables del Almirante, que se portaba como padre y ofrecía todos los perdones imaginables (algunos más de los que el Emperador quiso hacer buenos), cayeron en manos del riguroso Condestable y del no menos riguroso Emperador.

Este es, dejando a un lado las raterías, sacrilegios, devastaciones y platiqueos que hubo por ambas partes, el resumen general de esas revueltas desgraciadas, en las cuales los Comuneros pidieron con razón, pero sin modo; se organizaron y lucharon al principio con fortuna, mas sin continuación y decisión; exigieron cuando sólo les era dado el pedir y pidieron cuando hubieran podido exigir. Pedían la extirpación de abusos que ellos cometían de igual modo; y acusadores alborotados, cargaban al gobierno imperial abusos de más viejo abolengo.

No deja de ser digno de nota que la sublevación contra el Emperador comenzase en la imperial ciudad, que fué la instigadora de las otras y en ella terminase. No faltaron motivos para el levantamiento; reinaba en la inmensa mayoría de los Comuneros intención recta; fueron algún tiempo dueños de la opinión del pueblo todo y hasta de los caballeros armados, pues hubo un momento en que los consejeros escribieron al César que en su favor *no se levantaba una lanza en Castilla*.

A los Comuneros sus propios abusos les desacreditaron; y las treguas constantes dieron medios de defensa a los sustentadores de la autoridad imperial. La guerra de Navarra, que a algunos Comuneros incitó a entenderse con los franceses, fué para la mayoría ocasión de ceder, pues en ella no se fallaba un pleito imperial, sino nacional y de honor para todos. Finalmente, el apellidar en ambos bandos el nombre del Emperador libertaba a éste de una absoluta pérdida y de una completa victoria.

Aún podemos decir que la batalla no la ganó del todo; porque la protesta de ahora, ahogada en sangre y todo, impidió extorsiones mayores para lo porvenir y puso en frente de Carlos V al mismo Condestable y al Almirante que le habían dado el triunfo en Villalar. Esta oposición, lo mismo que las de las Comunidades fueron un freno que necesitaba Carlos de Gante más que las victorias que tantas veces le engrieron.

Cuando ganó la guerra de las Comunidades todavía estaba el joven Príncipe demasiado pagado de sí mismo, y se mostró, al menos en principio, muy poco generoso, exceptuando del perdón a doscientas noventa personas, que era como castigar a cuantas podía tomar a solas, ya que no era cosa de acabar con el pueblo. La intervención del Almirante comprometido en los perdones con que a todos había brindado, la del confesor Fr. García de Loaisa y de otras personas graves, la huída de muchos a Portugal y la nobleza con que respondieron la mayor parte acudiendo a la guerra de Navarra templaron las iras mal comprimidas de aquel extranjero, que cada día hicimos más español y que acabó por retirarse a morir al más escondido rincón de Extremadura.

* * *

La intervención de León, para estar tan alejada del foco que bullía entre Toledo y Valladolid y para no estar asistida por Asturias y Galicia, que formaban su retaguardia, fué de las más sonadas y terminantes. No poco hubo de influir la rivalidad entre los Guzmanes, capitaneados por don Ramiro Núñez de Guzmán, y el Conde de Luna, que había sido uno de los Procuradores leoneses en las Cortes de Santiago y Coruña y había votado en favor del Emperador mayores subsidios de los autorizados por sus poderdantes, subsidio que el otro Procurador leonés rechazó.

El mss. 177 de la Biblioteca Nacional—y preferimos estos documentos,

por ser inéditos, a los de Simancas, tan conocidos por los seis volúmenes que publicó Danvila en la colección de la Academia de la Historia—dedica el cap. XII a reseñar esas primeras efervescencias comuneras de León por estas palabras: «Agora saued que la ciudad de león ynbiara a las cortes que en la ciudad de la coruña se celebraron por procurador al conde de luna; y quando voluió a su ciudad con el consentimiento del seruicio, no le rresçibieron con buena cara y dicen quel y rramiro nuñez de guzman obieron palabras diciendole el rramiro nuñez: *conde, dicen que consentistes en el seruicio y que eszedistes en mas de lo que vos fue mandado; si así es, mucha pena mereceis por ello*. El conde le respondió y dixo: *Ramiro nuñez, yo he hecho muy bien lo que deuo y me ha sido encomendado, y de ello no he eszedido en un punto*. Y de allí en palabra palabra se uinieron a ensañar y el rramiro nuñez le dijo: *yo os lo haré conocer de mi persona a la vuestra, como vos fuestes traïdor y hecisteis traición a la ciudad*. I el conde echó mano a la espada y el rramiro nuñez a la suya; y començose entre ellos gran ruido, y acudieron de cada parte mucha gente a los favorecer y obo entre ellos grandes lanzadas y ruido muy trabado. I como el conde estoviese muy desfavorecido y el rramiro nuñez con mucha gente que le auia sobrebenido, cargaron sobre el conde y su gente con tanta priesa e mortales heridas, que le mataron trece hombres y de ambas partes ubo muchas heridas y descalabrados y el conde echó a uyir a uña de cauallo.

«La nueba vino a la corte, y de que el Cardenal lo supo obo mucho enojo e mucho pesar, no sabiendo que hacer ni como lo rremediar, por ser el mal en tantas partes repartido y aun porque, Valladolid andaua ya torciendo de que ansí mismo tenía temor no hiciese algún desconcierto de forma que de todas partes estaba combatido de pasión doblada, tanto que en ora mala monseur de Xeures y los otros consejeros aconsejaron al rrey que el seruicio se pidiese en España, pues tantos males ha havido y aún se esperan ser sobre ello y al cabo nunca poderlos cobrar. Que si los que tal consejo dieron a Su Magestad quisieran mirar al muy alto Señor y a su Rey a la honra y servicio suyo y a la de sus ánimas y conciencias, no pusieran a su Alteza en tal demanda y a su rreyno en tanto detrimento y dolor, con tantas muertes de hombre y derramamiento de sangre como de lo tal se sigue y espera seguirse adelante, si Dios nuestro señor no pone en ello su bendita mano de misericordia.

»I lo que peor es muchos cargos de ánimas que sobre si llevaran a cuestras de hombres que no morirán conociendo a Dios nuestro Señor, como muchas veces acontece en las guerras de entre cristianos y amigos. Y aveis oido, como dije, que el servicio que se pedía eran trescientos quentos; y en otra parte dije seiscientos; aquí digo agora que dicen no becientos quentos. E por esto no os maravilleis desta diferencia; no se averiguar, porque nadie puede saber el secreto de quanto era. Porque

también decían que Su Alteza no pedía más del servicio que al cathólico Rey don Fernando se solía dar, que eran ducientos quentos cada año, en tres años. Otros echauan fama que hera un seruicio muy desmoderado y terrible; de manera que cada uno decía lo que le parecía. Pero sea lo que fuere, el seruicio fué tal y tan grande que (a) las ciudades y villas del rreyno les pareció que no se auía de cojer ni consentir; y *aquí se levantó la tos a la gallina y el mal en Castilla*, como oireis si adelante seguís».

Toledo que fué la primera en levantarse proclamando las libertades populares, escribió a muchas de las otras ciudades, proponiendo la creación de Juntas de defensa. A León le escribió Valladolid antes que Toledo, según se colige de la respuesta de León, que se encuentra en el mismo manuscrito (folio 63-64), que dice así: «Resciuimos la carta de Vs. Mds. y en merced tenemos el aviso y unión y amor quesa noble villa tiene a esta ciudad y por la misma obligación y antigua amistad y amor questa ciudad tiene a Vs. Mds. en las cosas que a su servicio tocasen, faríamos lo mismo.

«La ciudad de Toledo no ha escripto cosa ninguna a esta ciudad, por agora; y si alguna cosa nos escribiese tocante a lo en su carta contenido, esta ciudad, por lo que dicho tiene, lo hiciera saber a Vs. Mds. y lo comunicara con ellos; mayormente que esta ciudad está, como siempre estuvo, tan determinada de no facer cosa en deservicio de sus Cesáreas Magestades, que en cosa que nos pareciere que era su deservicio no faríamos cosa alguna, especialmente quedando el Rmo. Señor Cardenal Gobernador deste rreyno y los señores Presidentes y Oydores del su muy alto consejo, a quien esta ciudad tiene tanta obligación; a quien se dará primero quenta de todo y de lo demás que a esta ciudad tocase. Sin facerlo saber a su Señoría y a los del su muy alto consejo, esta ciudad no se determinaría. Dada en el nuestro Consistorio desta ciudad de León a 27 de junio de 1520 años».

Más que León había madrugado Salamanca, de quien hallamos esta carta a las ciudades levantiscas, fechada en 10 de junio de 1520 (que se encuentra en el Archivo de Simancas =P-R-3-38=): «A los muy magníficos señores concejo justicia e regidores de la muy noble cibdad de Burgos e procuradores de las muy nobles cibdades de Leon e Çamora e muy noble villa de Valladolid.

«Muy magníficos señores. Resçibimos la carta de vuestras mercedes y vimos el trespado de la que escriben al rey nuestro Señor y quando su correo llegó ya teníamos despachados nuestros procuradores para allá como creemos que abeis señores visto por la carta que escrebimos a la cibdad de Leon. I a nos paresçido muy bien el consejo e deliberacion que vuestras mercedes en este caso habeis tomado que es enviar aquella suplicacion a su Alteza como acá señores nos la enviastes la qual bien paresçe que va de mano de tan sabias y prudentes personas»...

No había sabiduría ni prudencia capaz de avenir los encontrados inte-

reses del César, que exigía los tributos votados, y los de las ciudades, que no querían pagarlos; no había tampoco en la farmacopea social ni hubo nunca un señuelo bastante poderoso para contener en el justo medio a un pueblo enardecido por una parte con promesas incumplidas y humillado por otra con el despego que suponía hacia los castellanos el nombramiento de gobernantes y Prelados extranjeros, las ausencias del Soberano y la desigualdad de trato, que enconaba a los muchos descontentos con los pocos halagados y preferidos por el nuevo gobierno imperial.

De las «sabias y prudentes» proclamas de primera hora se pasó a aquellas otras de reclutamiento de aventureros «para hacer la guerra a todos los grandes caballeros y personas enemigos del bien público e santo propósito en que están las ciudades villas e lugares destos reinos a sangre y fuego dandole para ello campo franco». Ese era el peligro en turbas desmandadas y ese fué el puñal de las Comunidades, destrozadas por sus propios excesos, a la larga.

No estaba por estas fechas en León el alcacer para zampoñas, ni parecía que el Gobernador extranjero, Cardenal Adriano, lo mismo que el Consejo, la tuviese, sino muy satisfecha, aunque le escociese la socaliña de los millones, y el que uno de sus procuradores lo hubiese aprobado. Sobre lo cual dice el Obispo Sandoval en su *Historia de Carlos V* (libro VI, n. X): «Acertara León, si perseverara en el buen propósito con que respondió a Valladolid, cuando se trataba de la Junta que Toledo pedía. Pero como tantas veces he dicho, los bandos y parcialidades que en la ciudad había hicieron más daño que otra cosa en estos levantamientos: También los Guzmanes estaban tan lastimados, por haberles quitado del servicio del Infante D. Fernando, que fué menester poco para alterar la ciudad, en la cual son muy antiguos, muy nobles y poderosos. Trafan algunos encuentros o bandos con el conde de Luna, que había ido de procurador de la ciudad a las Cortes que se tuvieron en la Coruña».

La entrega de los impuestos que en las conversaciones de las gentes se duplicaban y triplicaban, las disensiones intestinas, el llamamiento de las otras ciudades castellanas, la alegre sonada del clarín de independencia y libertad, más que quejas concretas de gobierno decidieron a León a enviar representantes a la Junta convocada en Avila; y envió nada menos que cuatro delegados de rumbo. No tenemos el nombramiento; pero los vemos asistir a las Juntas y están por este orden: *Don Antonio de Quiñones*, a quien acredita el *Don*, tan regateado en aquellos tiempos; *Gonzalo de Guzmán*, que con su apellido tiene bastante; el *Maestro Fr. Pablo*, Prior del Monasterio de Santo Domingo, y el canónigo *Juan de Benavente*, que por ser miembro de cabildo tan distinguido y por haber sido exceptuado de la amnistía imperial, nos parece personaje de cuenta.

FR. LUIS GETINO.

(Continuad).

Boletín de Sagrada Escritura

EDICIONES DEL ANTICUO TESTAMENTO

Ediciones de la Biblia hebráica.—A los no versados en el estudio de los textos de la Sagrada Escritura hemos de advertir, ante todo, para que no se dejen llevar de la ilusión o del desaliento ante las grandes ventajas o los inconvenientes que hemos de atribuir a estas ediciones que aquí presentamos, que el texto original, tal como salió de las manos de sus autores inspirados, si bien en cuanto a lo substancial no ha sufrido ningún cambio hasta nosotros, dista mucho, en infinitas particularidades, de lo que era al salir de sus propios autores. Y su restitución es por hoy sólo un ideal hacia el cual se dirige todo el trabajo de la crítica textual.

Limitándonos ahora al texto hebráico, sus orígenes son oscurísimos; cuando se escribieron los primeros libros de la Sagrada Escritura, es difícil de probar que existiera la escritura hebráica, tanto que se ha supuesto que fueran escritos en caracteres babilónicos. Y en todo caso, el texto debió estar sujeto a muchas vicisitudes, debidas a la escritura rudimentaria primitiva que fué evolucionando paulatinamente hasta llegar, en el tiempo posterior a la cautividad, a la forma cuadrada que ha sido la decisiva. Desde este tiempo para atrás, casi todo queda fuera del dominio de los editores, sin que sepamos cuánto se podrá ir restituyendo con el tiempo.

A Esdras y a sus sucesores quisieron atribuir posteriormente el origen de ese cuidado escrupuloso, tan característico de los judíos masoretas, y al cual debemos que el texto no nos haya llegado mucho más corrompido. Aun Josefo dice que desde hacía ya mucho tiempo tenían los judíos respeto escrupuloso a la letra de la Sagrada Escritura, sin osar de ninguna manera tocarla. Si este testimonio pudiera tener comprobación exacta, tendríamos un gran puente hasta tiempos muy antiguos. Pero, aunque en lo substancial es innegable, las variantes de la versión alejandrina, hecha en los tres o cuatro siglos anteriores a J. C. y el texto samaritano, conservado independientemente de la tradición judía, dan testimonio de que por aquel tiempo no se trataba el texto bíblico con el mismo religioso respeto de los tiempos posteriores a Jesucristo, a los cuales ya es perfectamente aplicable el testimonio del historiador judío. No es, pues, tampoco el texto hebráico de estos tiempos el que aspiran a dar nuestras grandes ediciones modernas, fuera de lo substancial, perfectamen-

te apoyado por los mismos testigos de sus variantes. Sólo un estudio mucho más profundo del texto alejandrino y de todos los otros testigos antiquísimos, nos hará ir acercando poco a poco al texto preciso de este tiempo.

En los primeros siglos después de Jesucristo, sobre todo cuando, destruido el templo, pusieron todas sus esperanzas en el estudio de la Ley, empezó ese cuidado escrupuloso de conservar o restituir el texto genuino, aunque por otra parte, a pesar de su buena voluntad, quizá han contribuido ellos mismos a privarnos de lecciones más primitivas y más seguras. Es cierto que en la corrección del texto no se dejaron nunca llevar de ideas sectarias, ni obraron siquiera por ligereza, sino apoyados en los documentos y tradiciones de los mayores. Pero, como no podía ser menos, al querer uniformar el texto tuvieron que escoger una lectura y desechar, mas aun, relegar al olvido, todas las lecturas contrarias; y como el arte crítica requiere tantas condiciones que ellos quizá no poseían, puede ser muy bien que nos hayan conservado lecturas de poco valor, dejando perder las principales.

Esta labor de escribas, talmudistas y masoretas tiene a su favor el que se hizo muy despacio y con mucho tiento, pero tiene en contra que cuando acabaron de fijar el texto, hacia el siglo XII, ya habían ellos mismos hecho desaparecer todos los manuscritos que discrepaban considerablemente del texto por ellos adaptado, no quedando a favor de su texto más garantías que la autoridad de los que lo uniformaron. Efectivamente, mientras que del N. T. poseemos códices del siglo IV, los más antiguos códices hebraicos apenas si llegan al siglo IX. No decimos con Spinoza, Lagarde, Cornill que el único texto masorético que se nos ha conservado dependa de uno o pocos códices erróneos cuyas faltas hayan sido después consideradas como respetables misterios, pero sí es cierto que hay muchos detalles en que tendrá que ejercitarse por mucho tiempo la agudeza de los críticos, por no ofrecer bastante confianza el texto actual. A esta preferencia más o menos fundada de la lección de unos códices sobre la de otros se deben añadir los cambios introducidos en lugares que ofendían sus sentimientos religiosos, los que parecían comprometer la santidad de Dios; otras correcciones que habían recibido de la tradición, los cuales generalmente las escribían al margen, pero algunas veces también los introducían en el texto; y, sobre todo, lo que se refiere a la pronunciación de las vocales y demás signos accidentales, de los cuales nada conocía la Mischna y el Talmud, y nos consta por muchos documentos que el sistema adoptado no es ni el primitivo ni el único que se usaba en su tiempo.

Por aquí se puede ver cuán grande es la labor reservada a los críticos y cuál podrá ser el valor de las ediciones que hoy se hacen. La primera edición tipográfica completa fué la de *Abraham Chaiim* (1488). En 1516 salió la Biblia rabinica *bombergiana*, cuya segunda edición corregida por *Jacob ben Chaiim* (1524) ha sido el fundamento de casi todas las ediciones que han ido apareciendo posteriormente como la de *Buxtorfio* (1618), la de *Baer-De-litzsch* (1869-92) y la de *Ginsburg* (1894), aunque esta última ya añade, sobre la Biblia puramente rabinica o masorética, las variantes de los códices, ediciones y versiones.

Pues esta es la nota principal de la *Biblia Hebráica* de *R. Kittel* (edición primera y segunda): reproducir el texto de *ben Chaiim*, *Baer* y *Ginsburg*,

aunque con mucha más perfección en la cita de códices, versiones y conjeturas de los críticos. En cambio la edición tercera de *Kittel-Kahle*, pretende presentar un texto más antiguo y más crítico que el de *ben Chaiim*, y por consiguiente que el de todas las otras ediciones y códices masoréticos posteriores a los de ben Ascher. Veamos el carácter y las diferencias de estas dos grandes ediciones de R. Kittel que son las dos únicas que hoy están en boga.

El objeto de las primeras ediciones de Kittel (1), ya lo confiesa. El expresamente en el prólogo, no ha sido el de presentar un texto emendado continuo, reconstrucción del primitivo, lo cual ya hemos dicho que no es tarea posible de realizar, por lo menos ahora, sino únicamente reproducir con la mayor corrección posible el texto que nos han legado los masoretas, añadiendo las variantes de los códices hebreos, las de las versiones antiguas y las conjeturas de los críticos para corregir el texto.

No hay, pues, que buscar en estas ediciones una reconstrucción del texto primitivo sino una contribución para ese objeto, recogiendo por un lado fielmente la labor definitiva de los últimos masoretas, y por otro las pequeñas diferencias de los masoretas anteriores tal como se contienen en los únicos manuscritos que han llegado a nosotros, los de los siglos X—XII; y las más considerables de las versiones antiguas, así como las conjeturas que ha sugerido a los críticos el estudio del mismo texto.

El texto masorético, por muy unificado que nos parezca que estaba, ofrecía sus variantes y sus dudas que no han sido reconocidas hasta la 3.^a edición de Kittel-Kahle de que hablaremos luego. Ante las diversas variantes que presentaban los códices y las ediciones debía el editor, o bien seguir una vía ecléctica, o bien acogerse a un solo texto anotando las demás como variantes. Lo que Kittel hizo fué seguir el texto de *ben Chaiim*, pero corrigiendo los errores manifiestos según las ediciones de Baer y Ginsburg, y reduciendo a regla los casos en que varía irregular y confusamente. Así por ejemplo le corrige en el *scheva* compuesto que pone a veces en vez del simple debajo de las letras ׀ y ׆; en el uso de *meteg* sobre el cual no se encuentra ninguna uniformidad en los códices; en los acentos menores. Le siguió en la división del texto en perícopes abiertas y cerradas (ⲁ y Ⲃ), aunque fuera del Pentateuco, en donde los códices suelen omitir estas divisiones, para significar esta omisión, puso esas letras en caracteres más pequeños. Los libros poéticos los dividió, no según la Masora, sino según las modernas teorías métricas, aunque esto, lo mismo que las teorías en que se funda, ha tenido que sufrir sus cambios entre la segunda y la tercera edición. Excepto en estos pequeños cambios el texto de Kittel es el *textus receptus* de *ben Schaiim*.

En cuanto al aparato crítico confiesa el mismo editor que no son sus aspiraciones recoger todas las variantes y todas las conjeturas de los críticos, sino

(1) *Biblia Hebráica*, adjuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S. R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, I. W. Rothstein, V. Ryssel, edidit RUD. KITTEL, Professor Lipsiensis. Editio altera emendatio stereotypica iterum recognita. Stuttgart, Privileg. Württ. Bibelanstalt.

sólo las principales, lo cual claro está que se presta a subjetivismos y a irregularidades; pero no podía ser de otra manera en una obra manual. La edición de Rud. Kittel es por hoy la mejor edición, por no decir la única, del *textus receptus*, que no ha perdido su actualidad por la aparición de la 3.^a Kittel-Kahle, pre representa un avance hacia el texto premasorético.

El alma de esta tercera edición (1) ha sido *Paul Kahle* que se ha distinguido entre todos por sus estudios sobre gramática premasorética y texto premasorético, basados en el estudio directo de los manuscritos en que ha hecho verdaderos descubrimientos. Sus dos obras *Masoreten des Ostens* y *Masoreten des Westens* (2) han dado nuevas orientaciones al estudio de las tres grandes escuelas masoréticas: la babilónica por un lado y la tiberiense y palestinense por otro: ha señalado muy bien los caracteres de la más antigua de ellas la palestinense; la dependencia que de la palestinense tuvo la babilónica, aunque después cada una se fué por su camino. Sobre todo en lo que toca a la puntuación palestinense apenas se conocía nada hasta las investigaciones de Kahle in Leningrado que han descubierto verdaderos tesoros de documentos: los cuales nos dan la pauta para seguir en sus líneas generales y en sus fluctuaciones todo el desenvolvimiento de la puntuación masorética. A base de tan buena documentación ha podido enfocar como nadie hasta ahora, el sistema masorético en toda su amplitud, señalando dentro de él, cuál fué la significación de la escuela tiberiense frente a las demás escuelas, y en particular la de la familia *ben Ascher* respecto a los que le precedieron y siguieron. Con lo cual puso las bases de la 3.^a edición de *Biblia Hebraica* que precisamente se distingue por reproducir la Masora de *ben Ascher* mucho más perfecta, como veremos, que el *textus receptus* de *ben Schaiim* que es el de la 1.^a y 2.^a edición.

El trabajo masorético que desde la destrucción del templo trató de fijar el texto consonántico y hacer desaparecer todas las variantes, empezó en el siglo VI a fijar la pronunciación con la invención de las vocales y otros signos de la escritura; lo cual empezó de un modo rudimentario en Palestina, de donde se derivó a Babilonia, y en ambos lugares fué creciendo paralelamente hasta formar dos sistemas distintos. Así para fijar la escritura como la puntuación, se pusieron las *notas masoréticas*, entre líneas, en el margen lateral o final o en obras aparte. Con la venida de la secta *karea* que despreciaba las tradi-

(1) *Biblia Hebraica*, adjuvantibus A. Alt, G. Bur, J. A. Bewer, F. Buhl, J. Hempel, F. Horst, M. Löhr, O. Procksch, G. Quell, W. Rudolph, cooperante A. Sperber edidit RUD. KITTEL. Textum masoreticum curavit P. Kahle. Editio tertia denuo elaborata. Stuttgart. Priv. Württ. Bibelanstalt 1929 (ab).

Liber Iesatae, praeparavit Rud. Kittel. *Liber Genesis*, id. *Liber Psalmorum* praeparavit F. Buhl. *Exodus et Leviticus* praeparavit G. Quell. *Jeremia* praeparavit W. Rudolph. Los fascículos restantes tardarán todavía algunos años en aparecer.

(2) Aquí hacemos reseña solamente de la principal: KAHLE, *Masoreten des Westens*. I. Mit Beiträgen von Dr. Israel Rabin, und 30 Lichtdrucktafeln. 1927. Rm. 14,40. *Masoreten des Westens*. II. Das palästinische Pentateuchtargum der Bibeltext des ben Naf-tali. Mit einem Beitrag von Dr. R. Edelmann, und 16 Lichtdrucktafeln. 1930. Rm. 18. W. Kohlhammer. Stuttgart.

correspondientes, se puso mucho más interés en el texto, llegandose en Palestina a la perfección de la puntación *liberense*, y en Babilonia a la *babilónica*.

Fuero los *liberenses* los que a una familia cuyos miembros fueron maestros de escuela y copistas, y además sirvieron de modelo en su vida y durante muchas generaciones la familia de *ben Asher*. De esta familia nos han quedado dos libros antiguos y una copia que entre var del está compuesta. El primero de ellos es el de *Mose ben Asher* en el año 930, con puntación y marcas, aunque no tiene las profetas. Se conserva en la sinagoga de los *Karaites* de El Cairo. Otro códice es del hijo del anterior, *Ahron ben Mose ben Asher*, de la primera mitad del siglo X, con puntación y marcas, que se conserva en la sinagoga de los *karaites* de Alepo, y que durante mucho tiempo ha servido como muestra en Jerusalén y en El Cairo; y hasta el mismo *Mose ben Asher* se mirado como el modelo que había que seguir. Entre las muchas copias hechas que se sacaron de este códice, ocupa lugar preeminente el códice B. 19^o de la Biblioteca de Leningrado, escrito en 1161, y es de todos los manuscritos completos que tienen fecha en Europa, el más antiguo. Pasa a este manuscrito B. 19^o se han atenido los editores de la 1.^a edición de *Biblia Hebraica* al cual, según está absolutamente. El manuscrito de El Cairo también se ha usado como copiaman para consultarlo desde el primer lanzamiento, mas respecto al de Alepo no han tenido tanta suerte, aunque es de esperar que al fin de la obra puedan presentar un resumen de las variantes principales que haya.

Para terminar la escuela *liberense* merece consideración. Esta escuela que habiendo salido de la palmaria, se dejó al fin volver a absorber por la corriente de *ben Asher*, ha dejado manuscritos que representan muy bien el traducción griega frente a la escuela *liberense*. Y éstos recogidos y estudiados por la *comisión* de P. Kahle han sido anotados como variantes en las notas de la *Biblia Hebraica*.

Hay en punto al carácter fundamental de la 3.^a edición *Kittel-Kahle* reproducir el texto general de la edición *ben Asher*. Hagamos ahora comparación con el de *ben Shimon* que es el de la edición 1.^a y 2.^a, así como de todas las ediciones que se habían hecho antes. Después de la escuela *ben Asher*, la *Masora* se quedó hecha por lo que hasta los más mínimos detalles de la pronunciación y declamación. Todo lo que tenía de bueno el nuevo texto, era lo de *ben Asher*, que todo lo demás no era más que papeles para configurar. Cuando la *Masora* había llegado con *ben Asher* a lo que era su fin último, la *lectura* del texto, ella misma había quedado de sobra. En adelante las notas no servían más que para complicar el texto y hacerlo ininteligible. Pues el texto de *ben Shimon* se basa en esta *Masora*, venida a desamparo, y no en los anteriores manuscritos que le eran a El desconocidos. Este texto que ha dado la edición tercera, representa nada menos que algunos siglos de avance, y aunque los cambios entre una y otra, mirados en sí mismos no representan mucho, son de última significación porque representan un gran avance hacia la simplificación de los signos masoréticos y el estudio de la gramática y fonología premasorética. Entre las diversas innovaciones en la escritura de las consonantes, vocales y acentos, como el *Raphe* y el *Meleg*, no-

tese la variante que introduce en el tetragrama, con el apoyo de todos los códices más antiguos: יְהוָה en vez de יְהוֹה. La división en secciones abiertas y cerradas (פּ y ס) las omite completamente el código de Leningrado en que se funda esta edición; y para significar esto la presente edición pone esas letras con caracteres más pequeños incluso en el Pentateuco. La distribución que hace de los trozos poéticos no corresponde al código original sino a las modernas teorías métricas.

Con esto creemos haber dado una idea de lo que representa el texto hebreo escogido por esta 3.^a edición. El aparato crítico no es una simple revisión del anterior, sino que ha sido sometido a una nueva elaboración así respecto de las variantes de las antiguas versiones, como respecto de los códices y de las conjeturas modernas, lo cual está garantizado no sólo por la autoridad de los que prepararon cada libro sino también por la de *A. Sperber* en colaboración con *P. Kahle*. Para mayor comodidad se le ha distribuido en dos partes relegando a la primera las minucias y variantes sin importancia. Pero tanto en la elección de las notas como en su distribución en dos categorías, se comprende por sí mismo que se ha tenido que dar mucho lugar a la arbitrariedad.

Si *Paul Kahle* ha sido el inspirador y el alma de la 3.^a edición en lo que toca al texto bíblico, y aparato crítico, hay una cosa que le pertenece a él, única y exclusivamente: la edición de la Masora, al lado del mismo texto. Así está en los grandes manuscritos particularmente los de la escuela *ben Ascher*. Esta masora era doble: una breve marginal y otra grande que solía dar más extensión a las explicaciones de la primera. Habiéndose, pues, adoptado ahora el texto del manuscrito de Leningrado, ya estaba preparado el camino para poner a su lado la Masora que acompaña al mismo manuscrito y no es más que explicación y justificación del propio texto. Pues esta es la mayor novedad de la presente edición, que por primera vez aparece el texto rodeado de la Masora que le acompañaba en los manuscritos. Pero por ahora sólo se pone al lado del texto la *Masora parva*, dejando la *magna* para ponerla al fin de la obra, por orden alfabético. El *Circellus*, que en los códices era la llamada a las notas masoréticas, y en las ediciones de Ginsburg y las primeras de Kittel se le había empleado también para indicar las llamadas a las notas críticas modernas, ha vuelto a ser el signo exclusivo de la Masora. Una lista completa y clara que acompaña a cada libro, explica los signos masoréticos.

Por lo demás, para esta edición se han escogido tipos más grandes y más claros que en la anterior. El formato también es un poco más grande.

Cuando el 3.^{er} fascículo estaba en prensa ocurrió la muerte del editor Rud. Kittel. Para sustituirle han sido nombrados *Alt* y *Eissfeld*. *Alt* para el Pentateuco y los profetas anteriores, y *Eissfeld* para los profetas posteriores y Hagiógrafos. La parte de *Kahle* y de los que preparan cada libro queda como antes, sin que en lo demás hayan introducido ninguna notable modificación.

Las ediciones de Cambridge.—Digamos primero dos palabras sobre las ediciones más antiguas. La primera edición impresa que se ha hecho del texto griego de los Setenta, es la del cardenal Cisneros, en la gran poliglota de

Alcalá (1517). Aunque testifica El mismo, el mucho trabajo que pusieron en la búsqueda y selección de códices, que habían de servir de base a su edición, y cómo lograron obtener manuscritos de toda la Biblia, incluso de la propia Biblioteca Vaticana, todos estos manuscritos no eran más que cursivos y de valor secundario.

Acabada de imprimir la Complutense, cuando todavía no se la había hecho del dominio público, apareció otra edición completa de toda la Biblia griega, la llamada edición *Aldina* en Venecia (1518), basada en peores manuscritos que la del cardenal Cisneros. En 1587 aparecía en Roma, por orden y bajo la dirección de Sixto V, la tercera edición del Antiguo Testamento en griego (*editio Sixtina*, *editio Romana*), que a pesar de la época a que pertenece, está basada en principios que la crítica moderna ha venido a confirmar. Empezaron muchas investigaciones para recoger documentos de las bibliotecas italianas y de la Vaticana, y en medio de tantos códices y manuscritos supieron reconocer la superioridad del códice vaticano, al cual pusieron como base de su edición. Claro está que el códice vaticano no es ni mucho menos suficiente para una edición crítica, sino que hace falta un estudio y comparación detallada de todos los demás. Y aquí es precisamente en donde la edición *Sixtina* ha tenido que venir recibiendo cada día mucha mayor perfección. Para suplir al códice vaticano en sus lagunas y corregirle o confirmarle cuando fuera preciso, se hizo uso en la edición *Sixtina* de otros varios códices, aunque no eran éstos tantos ni de tal calidad que dieran seguridad al texto, fuera de la que tenía por sí mismo el códice principal. Esta edición llegó a adquirir tanta fama que en todo el mundo fué aceptada con preferencia a la *Complutense* y *Aldina*, y aun hoy no ha sido todavía del todo substituida por otra. En la *Sixtina* se fundaron la edición de Jo. Marinus, París, 1628, 1641; la de R. Daniel, Londres 1563; Cambridge, 1653; la gran políglota de Walton, Londres, 1657; la de Cambridge, 1665; la de J. Leusden, Amsterdam, 1683; la de Holmes y Parsons, Oxford, 1798-1827; las de Tischendorf, Leipzig, 1850-1887, y otras muchísimas más. A ejemplo de la *Sixtina* quiso Juan Ernesto Grabe presentar una nueva edición (edición *Grabiana*, 1707-1720) basada en un sólo códice uncial. Era este códice el alejandrino, al cual creyeron entonces como más importante que el vaticano. Así como la edición *Sixtina* contenía en cierto modo un texto ecléctico, en cuanto que corregía a veces el texto fundamental por otros manuscritos secundarios, la *Grabiana* acentuó mucho más este defecto, viniendo a resultar un texto arbitrario que apenas ha tenido significación.

De estas cuatro ediciones: la *Complutense* y la *Aldina*, por estar basadas en manuscritos de poco valor, y la *Sixtina* y *Grabiana*, por fundarse en un solo códice que no reproducen exactamente ni lo suplen con suficiente número de otros manuscritos, no resultó ninguna de ellas suficiente. Era preciso una de dos cosas: si se quería un texto crítico ecléctico, era necesario un estudio amplio y crítico de los manuscritos, distribuidos en familias, para sacar el texto legítimo; mas si no se pretendía llegar hasta ahí desde el principio, había que trabajar por reunir el mayor número de códices y manuscritos, describirlos con exactitud y reproducirlos con la mayor fidelidad y orden para preparar el camino a un estudio científico de los mismos. Para estos fines

poco habían contribuido esas cuatro primeras ediciones, cuyo valor era más bien práctico que crítico.

El primer esfuerzo considerable por hacer una edición completa ha sido el del profesor de Oxford Roberto Holmes (1748-1805). Numerosos sabios ingleses y extranjeros fueron encargados de examinar las bibliotecas para recoger el mayor número de manuscritos griegos, porque la obra aspiraba a ser definitiva. Holmes murió apenas publicado el primer volumen, encargándose de continuar su obra J. Parsons, de donde el nombre de la edición *Holmes and Parsons*. El total de manuscritos utilizados para esta edición asciende a 297, de los cuales los 20 eran unciales. Además de estos manuscritos, el aparato crítico presentaba las variantes de la antigua versión latina, de las dos versiones coptas, de la arábiga, de la eslava, de la armenia y georgina. Aprovecharon así mismo las citas de los padres antiguos.

De las cuatro principales ediciones que se habían hecho antes, la *Sixtina* fué tomada como texto, mientras que la *Complutense*, *Aldina* y *Grabiana* fueron citadas en notas. Con semejante plan había derecho a esperar una obra, si no definitiva, tan perfecta que no pudiera ser suplantada en mucho tiempo. Pero la crítica ha sido muy severa para con ella. Para la realización de un proyecto tan vasto, tropezaron con muchas deficiencias por parte de los colaboradores, pues mientras que unos trabajaron a conciencia, otros lo hicieron con mucha negligencia; y así resultó que a pesar de tener riquísimo material a su disposición, su aparato crítico no merece confianza. Todo el trabajo y capital resultó casi completamente perdido y había que empezar de nuevo. El primero que después de este fracaso puso manos a la obra fué Tischendorf, el infatigable y afortunado escudriñador de las bibliotecas orientales, que después de sus famosas ediciones del Nuevo Testamento, todavía tuvo tiempo para hacer una edición de los Setenta, aunque con planes muy modestos, más parecidos a los de la *Sixtina* que a los de la de *Holmes y Parsons*. Su obra consistía propiamente en una revisión del texto de la edición *Sixtina*, corregidos únicamente algunos textos evidentemente falsos y añadidas las variantes de solos tres códices unciales. Por estas breves indicaciones se puede ver cuán grande es la necesidad que existe de una buena edición del griego de los Setenta. En este caso se impone una de dos vías: o bien emprender desde luego la selección de un texto crítico, cosa que a muchos parece todavía aventurado, o bien contentarse con una obra preparatoria, pero más segura, que es la edición de los mismos códices y manuscritos, no cada uno de por sí, sino agrupados todos con el orden más claro posible, en un aparato crítico. Pues a este último criterio corresponden las dos ediciones de Cambridge a que nos referimos en el epígrafe de esta parte del Boletín. Las dos ediciones de Cambridge, una manual de *Swete* y otra voluminosa de *Brooke, Mc Lean y Thackeray*, aspiran sólo a la reproducción exacta de las autoridades que pueden servir a la reconstitución del texto, mientras que la edición de Gotinga, de que hablaremos después, aspira ya a presentar un texto crítico. Digamos ya desde ahora que, así la edición grande de Cambridge como la de Gotinga, están en vía de publicación, aunque más adelantada aquélla que ésta; y una a otra se completarán, ya que cada una edita libros distintos y ambas son de relevante mérito,

Digamos unas palabras de cada una y primero de la edición mannal de Cambridge (1). Cuando en 1883 la universidad de Cambridge acogía la propuesta del Dr. Scrivener, de hacer una edición de los Setenta y de los Apócrifos con un amplio aparato crítico, determinó que ante todo se hiciese una edición manual. De ésta fué encargado el *Dr. Henry Barclay Swete* con la ayuda de un comité integrado por los profesores *Westcott, Hort, Kirkpatrick* y *Bensly*. El proyecto decía expresamente que, como texto, se había de adoptar el código vaticano. En los lugares en que el código vaticano falta, había que suplirle con el código alejandrino y cuando faltan los dos, por alguno de los otros grandes códigos unciales según su antigüedad y su importancia. Fuera del texto se había de limitar esta edición manual a dar las variantes de solos algunos de los principales códigos unciales. Bien acertada ha sido la elección del código vaticano como texto fundamental, pues su antigüedad y autoridad excepcional ha sido siempre admitida. Desde la edición Sixtina todas las principales ediciones le han venido tomando como texto. Lo que tiene de bueno en este punto la presente edición sobre las anteriores es la mayor fidelidad con que ha logrado reproducirle. Aun en los tiempos en que Swete preparaba su obra, el gran código no había sido todavía editado de una manera perfecta, pero las últimas ediciones ya se pudieron hacer a base de la magnífica edición fotográfica debida a León XIII. Se sigue el código materialmente, excepto en las manifestas erratas de escribas, las cuales no dejan de ser anotadas en el aparato crítico. Las correcciones de tres manos posteriores, a, b, c, que han sido distinguidas en este código, son también registradas en las notas.

No resulta ya tan perfecta esta edición por lo que toca al código alejandrino, que es el principal suplente del vaticano en sus lagunas, y el que más lugar ocupa entre las variantes del aparato crítico, porque para éste ha tenido que aprovechar la edición imperfecta de *Baber*, que no distingue bien los lugares más oscuros del texto ni las diversas manos posteriores que han pasado por él. Más fortuna ha tenido en cuanto al código sinaítico que encontró un tan magnífico editor y comentador como Tischendorf; aunque, siendo este código tan fragmentario en el Antiguo Testamento, pocas veces se le ha podido usar como texto para suplir al vaticano.

Junto a estos tres grandes códigos se han utilizado también en esta edición otros varios, también unciales, como el *Codex Cottonianus* que después del incendio de 1731 en que quedó casi destruido, sólo le conocemos por fuentes poco seguras; el *Codex Bodleianus Geneseos* que a pesar de ser reciente (siglo IX o X), representa, según su editor Tischendorf, un buen arquetipo antiguo. Como manuscrito del Génesis es de un valor particular, porque en este libro, la mayor parte de los manuscritos fallan o están muy llenos de lagunas, mientras que éste se encuentra bien conservado; el *Codex Ambrosianus* para el cual se han podido aprovechar los estudios de *Mc Lean* que prepara

(1) *The old Testament in greek according to the Septuagint* edited by Henry BARCLAY SWETE D. D. Vol. I *Genesis-IV Kings*. Vol. II *Chronicles-Tobit*. Vol. III *Hosea-4 Maccabees, Psalms of Salomon, Enoch, The Odes*. Cambridge. University Press.

la otra edición más voluminosa; el *Psalterium graeco-latinum Veronense* que era enumerado por Tischendorf entre *egregia novae editionis subsidia*, pero que desgraciadamente para la presente edición no se pudo contar con una buena fotografía, como contó A. Rahfs para la edición que reseñaremos luego, sino que hubo que que servirse de la edición de *Bianchini* plagada de inexactitudes; el *Psalterium Purpureum Turicense* utilizado según una buena edición de Tischendorf, pero que más tarde ha sido estudiado de manera más completa; *Fragmenta Londinensia* editados por el mismo y considerados por su editor y por *Lagarde* como el manuscrito más antiguo que existe, aunque generalmente se le tiene ya por posterior; el *Codex Ephraemi Syri rescriptus Parisiensis*, que, aunque editado por Tischendorf, pide todavía un estudio mucho más detenido, pues son muchas las dificultades que se encuentran en su lectura por su mismo carácter de palimpsesto; el *Codex Marchalianus*, cuya historia ha sido una verdadera peregrinación por diversas naciones de cada una de las cuales conserva sus recuerdos en correcciones y notas, publicado en edición helióptica bajo los auspicios de León XIII; el *Codex rescriptus Cryptoferratensis* tan difícil de leer, que *Cozza* sólo lo ha podido hacer de un modo fragmentario; *Fragmenta rescripta Tischendoriana Isaiæ prophetæ*, transcritos y publicados en facsimil por el autor que indica el título; *Fragmenta rescripta Dublinensia*, publicados en la parte que toca al Antiguo Testamento, en facsimil, por el Dr. Abbott; el *Codex Chisianus* empleado en Daniel a pesar de ser cursivo, por ser el único que conserva el texto de los Setenta en vez del de Teodoción que se había hecho común; el *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus*, en una buena reproducción fotolitográfica de 1874; el *Codex Venetus* que parece haber servido en la edición *Romana* para suplir al vaticano en los libros de los Macabeos. Para la presente edición ha sido estudiado y comparado por el mismo editor y otros colaboradores; y por fin *Fragmenta rescripta Bodleiana* para una parte del texto de Teodoción y *Fragmenta Tischendoriana libri quarti Maccabæorum*. Para los *Salmos de Salomón*, el libro de *Enoch* y los *Hymnos* se utilizan manuscritos especiales.

De todos los códices citados, que, menos el *Codex Chisianus*, todos son unciales, el *vaticano*, el *alejandrino* y el *sinaitico* se extienden a toda la Biblia, salvo algunas lagunas. Los dos siguientes códices que hemos indicado, sirven solamente para el Génesis; el *ambrosiano* no llega más que hasta Josué. Y estos seis son los únicos testigos que aduce esta edición para todos los libros que van desde el Génesis hasta el 4 de los Reyes. Para el segundo volumen (Par. Esdr. Ps. Prov. Eccle. Cant. Job. Sap. Eccli. Est. Jdt. Tob.), fuera de los tres grandes códices, se traen a colación los otros cuatro que a continuación hemos enumerado, de los cuales tres son para sólo el salterio y el cuarto contiene únicamente fragmentos de Job. Prov. Eccle. Sap. Eccli. Cant. Algo más completo resulta el aparato crítico en el tercer volumen de los Profetas y Macabeos, en donde se han aducido para completar los tres principales códices, otras nueve autoridades, aunque algunas de ellas son muy fragmentarias.

Este es el valor de la presente edición de Swete: el valor de los códices que emplea. No se han hecho grandes trabajos originales sobre los códices

mismos sino que se les ha utilizado tal como se presentan en las mejores o peores ediciones que ya existían. Propio del editor ha sido recoger y ordenar las variantes e imprimirlas con toda fidelidad. En el primer tomo ya se ha podido aprovechar de las correcciones introducidas por la grande edición de que hablaremos ahora mismo. No la presentamos, pues, como una edición perfectamente crítica, ni como una edición completa y suficiente, pues omite por completo las variantes, muy significativas, de las versiones y las citas de los antiguos Padres y Escritores y todos los manuscritos cursivos, entre los cuales hay muchos de valor más decisivo que los unciales. Pero aunque la reconozcamos como imperfecta, tenemos que confesar que es la única que hasta ahora ha estado en boga, y la que como edición manual lo continuará estando durante mucho tiempo.

Para apreciar el mérito y la dificultad de la edición grande de Cambridge (1) se ha de tener en cuenta que su objeto, así como no es el presentar un texto crítico, así tampoco es el de recoger absolutamente todas las variantes de los manuscritos y demás testigos del texto, sino un término medio. Por aquí es por donde se debe medir su mérito. Presentar un texto selecto era prematuro. Recoger las más variantes posibles lo intentaron *Holmes y Parsons*, pero con tan poca fortuna, que se gastaron todas las energías en anotar variantes de poquísima importancia, a propósito para entorpecer la labor crítica, además de la mala ejecución, que era consecuencia necesaria de un proyecto tan vasto. La grande edición de Cambridge supone implícitamente un estudio crítico del valor de los códices y manuscritos y demás autoridades del texto, para reducirlas a un prudente límite a fin de que, sin despreciar un solo dato útil a la crítica textual, resulte la obra más manejable y menos costosa. Este era el gran consejo de *Paul de Lagarde*: que para una grande edición crítica del Viejo Testamento griego, no había que esforzarse tanto en recoger todos los manuscritos, cuanto en procurar buscar un representante de cada familia de textos, a fin de que no quedase ninguna sin tener representación «nam familiis non accedere auctoritatem e codicibus sed codicibus e familiis». Comparada esta grande edición con la de *Holmes y Parsons* puede a alguno parecerle inferior en cuanto al número de códices citados, ya que esa incluyó dentro de su aparato todos los que entonces eran conocidos, unciales y cursivos, pero la presente es incomparablemente superior, ya porque ha incluido nuevos códices descubiertos y publicados después, ya porque ha escogido mejor los antiguos, ya por el mejor estudio y fidelidad en la transcripción.

(1) ALAN ENGLAND BROOKE, NORMAN MC LEAN, HENRI ST JOHN THACKERAY, *The Old Testament in Greek* according to the text of codex vaticanus supplemented from other uncial Manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint. Vol I. *The Octateuch*. Part I. *Genesis*, 1906. Part. II. *Exodus and Leviticus*, 1909. Part. III. *Numbers and Deuteronomy*, 1911. Part. IV. *Joshua, Judges and Ruth*, 1917. Volume II. *The latter Historical Books*. Part. I. *I and II Samuel*, 1927. Part. II. *I and II Kings*. Precio: 20 schillings cada parte. Cambridge University Press.

No siendo la intención de los editores dar un texto crítico, sino únicamente materiales para su reconstitución, se ha vuelto a imprimir, lo mismo que en la edición manual del Dr. Swete, el texto del código vaticano, sólo que en esta edición se le ha vuelto a revisar con cuidado. Algunos lugares del citado código, que eran palmariamente indefendibles, han sido substituidos y relegados el aparato crítico con las demás variantes, con lo cual ya dan un paso hacia la selección del texto. En otros lugares, en cambio, han substituido el texto primitivo del código con alguna de las correcciones hechas sobre el mismo de segunda mano, a pesar de confesar los mismos editores que no son éstas, sino aquél, el más seguro; pero se toman esta libertad porque les resulta más cómodo para reunir en más breve espacio todas las variantes. Efectivamente no quieren que sus lectores pierdan de la memoria que su objeto no se extiende más que a dar de una manera clara, ordenada y completa el conjunto de autoridades que puedan servir a la reconstitución del texto. Y esto no podemos menos que decir que lo han cumplido con perfección. Es obra completa, cuanto hoy puede serlo, es ordenada y es clara. En su amplísimo aparato crítico que llena por término medio las dos terceras partes de cada una de sus grandes caras en 4.º max., están anotadas las variantes de todos los códigos unciales que ascienden, contando también los fragmentos, a treinta y uno. Añádase que muchos de ellos contienen numerosas correcciones de escribas contemporáneos o posteriores (sólo el *Alejandrino* contiene cuatro), y éstas también son anotadas escrupulosamente en el aparato crítico. Para que estas variantes de los códigos principales unciales, no se confundan entre el mare magnum de las de los cursivos y demás, se las pone aparte en un pequeño aparato crítico que viene inmediatamente después del texto del código vaticano, sin que esto sea impedimento para que se las vuelva a repetir en la otra sección de notas cuando un gran número de cursivos apoya la misma lectura o cuando otro motivo de claridad exige la repetición.

La principal parte del aparato crítico lo forman, pues, las variantes de los códigos cursivos, así como las variantes de las versiones antiguas derivadas de los Setenta, y las de los primeros escritores como Filón, Josefo y autores cristianos de los primeros siglos. A fin de dar una idea exacta de todas las variantes de los cursivos, han escogido ya desde el principio los treinta y dos principales, los cuales en el curso de la obra han sido aumentados con alguno otro. En este número se contienen manuscritos de las más distintas regiones de todo el mundo, entre ellos el del Escorial Y. 11, 5, todos ellos estudiados y comparados religiosamente, bien en su propio original, bien en fotografías. A esta treintena de cursivos selectos, de cuya compulsación responden los mismos editores, han añadido para mayor perfección de la obra otros tantos, también cursivos, de la edición de Holmes y Parsons, a los cuales también citan cuando contienen alguna nueva variante, pero dejándolos con la autoridad que tengan en su propia edición sin garantizarlos. Además de los manuscritos unciales y cursivos, hemos indicado que se propone esta grande edición dar todas las variantes importantes de las grandes versiones y escritores antiguos. Grande importancia es la que han dado a la antigua versión latina que tan servilmente depende de la alejandrina y en donde por su antigüedad se pueden encontrar lecturas anteriores a todos los códigos y a todos los Padres

Latinos que dependen de ella. En esta versión se podría encontrar una autoridad decisiva, pero lo malo es que todavía no contamos con buenas ediciones que la presenten libre de las influencias que más tarde sufrió de parte de la Vulgata. Las versiones egipcias, *sahídica* y *boháirica*, tienen importancia trascendental, como ha descubierto *A. Rahlf's*, no tanto por su antigüedad, que no es grande, cuanto por lo mucho que sirven para distinguir las familias de textos. Aquí son citadas cuidadosamente sus variantes. La versión *syro-hexaplar*, por estar tan influida de las correcciones de Orígenes, no merecía obtener importancia entre los testigos del texto de los Setenta, pero tiene su valor por ser una traducción sumamente material del griego, en la cual se ve con claridad la correspondencia original. A la versión *etiopica* la dedicaron en los primeros tomos de esta edición, demasiada poca atención por su carácter de versión libre, pero después ya sorprendieron en ella variantes de grande interés que procuraron anotar con diligencia. Otras versiones, cuyas variantes tienen lugar entre las notas críticas de esta edición, son la *aramaico-palestinense* y la *armenia*. Un mérito especial de las versiones es que han sido estudiadas y anotadas por los mismos editores, siendo ellos los únicos responsables, lo que no ocurre por ejemplo con los Santos Padres. Para bien de los que no conocen estas lenguas, todas esas variantes han sido puestas en latín, excepto algunos pocos casos en que la precisión o la dificultad de la traducción exigía dejarlas en su propia lengua.

De los autores en quienes se encuentran citas del Antiguo Testamento, debe ocupar un lugar preferente el Nuevo Testamento, en donde tanto uso se hace de la versión de los Setenta. No lo entendieron así los editores en la primera parte de su obra, en donde lo confundieron entre la multitud de variantes cursivos; pero luego ya supieron darle el relieve que merece poniéndolo en lugar preferente. A Josefo no se le da grande importancia en el Octatenco, por depender directamente del texto hebreo o del arameo. Pero desde el libro de Samuel en adelante viene a ser un testigo de primera importancia, porque para los libros históricos su fuente principal ha sido la Biblia griega. En Filón y en los escritores eclesiásticos de los primeros siglos se encuentran verdaderos tesoros inexplorados para la reconstitución del texto.

Pero los editores de Cambridge han tropezado con dificultades insuperables. De la mayor parte de los Santos Padres no hay todavía ediciones críticas, hasta el punto de que para muchos de ellos han tenido que recurrir a la Patrología de Migne. A esto se añade una dificultad más profunda, y es que muchísimas veces los Santos Padres hacen sus citas de la Escritura, de memoria, siendo difícil por lo tanto aprovechar su texto en confirmación de una u otra variante. Como el N. T. les era más familiar que el Antiguo, citan textos de éste con palabras de aquél. Por eso la parte del aparato crítico que representa las variantes de los escritores cristianos de los primeros siglos, no puede estar a la altura de las restantes notas. La materia además es inmensa y precisa un estudio muy crítico de los lugares, pues no basta probar su autenticidad y anotarlo simplemente como se anotan las variantes de un manuscrito, sino que hace falta estudiar cada cita en su propio contexto y averiguar su posible origen y significado. En la presente edición se alegan las citas de los Santos Padres y autores de los tres primeros siglos y mitad del cuarto, con

algunos otros de siglos posteriores, que por motivo especial pueden servir como testigos del texto, v. gr. Orígenes y Eusebio. El estudio y compulsación de citas ha sido encargado a numerosos voluntarios cuyos nombres se citan en el prólogo, de tal manera, que, fuera de algunas cosas, son éstos y no los editores los que responden.

Este, es pues, el contenido de la grande edición de Cambridge de la Biblia griega de los Setenta: una reproducción del texto del códice vaticano, suplido en sus lagunas por el alejandrino o por otros códices, y corregido en algunos casos de los más evidentes; un breve aparato crítico con las variantes más dignas de ser tenidas en consideración como son las de los unciales; otro aparato mucho más extenso en que se pone con todo orden y transparencia las variantes de una treintena de manuscritos cursivos, selectos, representativos de todas las familias de textos, más otros tantos de la edición de *Holmes y Parsons*, citados tal como se encuentran en ella sin nueva compulsación; y por fin, las variantes que se encuentran en los escritos de Josefo, Filón y autores cristianos de los primeros siglos. Y aun al fin de esta gran sección de notas se encuentra todavía otra breve que contiene todas las notas de origen hexaplar halladas en el margen de los manuscritos de que aquí se hace uso, así como las de la versión syro-hexaplar. Sin duda podemos afirmar que contiene esta edición todo el material suficiente para la restitución del texto. La ejecución se hace a conciencia y por eso va la obra tan despacio, que habiendo aparecido en 1906 la primera parte, todavía no han llegado más que hasta el fin de los libros de los reyes. Todas las últimas investigaciones y ediciones de textos han sido aquí aprovechados, además de muchos trabajos que han sido emprendidos *ex professo* para esta edición, como la revisión del códice alejandrino y las manos posteriores que han intervenido en él, por Sir Frederick Kenyon.

La recomendamos calurosamente como una obra fundamental que no suele faltar de ninguna de las bibliotecas generales que aspiran a ser algo completas, ni menos de las de Sagrada Escritura. A continuación reseñaremos una edición más manual que aspira a dar un texto selecto, pero esa edición además de estar empezando, no viene con la intención de suplantar a esta grande edición de Cambridge, pues cada una tiene su objeto distinto: la una el de reunir todo el material necesario para la restitución del texto, y la otra el de dar un paso hacia esa restitución.

Después que el Dr. Henry Barclay Swete hubo terminado de editar los tres volúmenes de la Biblia manual de los Setenta, emprendió la composición de una obra importantísima que ya debía haber aparecido antes que la misma Biblia: la Introducción al Viejo Testamento griego (1). Es un estudio profundo y bien documentado sobre los problemas que suscita la versión griega del Viejo Testamento: origen y naturaleza de la versión de los Setenta; versio-

(1) HENRY BARCLAY SWETE. *An Introduction to the old Testament in Greek* with an Appendix containing the letter of Aristeas edited by H. St. J. Thackeray M. A. Cambridge. At the University Press. Un vol. en 8.º, VIII-594 págs.

nes griegas posteriores; Orígenes y su labor hexaplárica; versiones derivadas de los Setenta; manuscritos y ediciones de los Setenta; títulos, división, número, orden de los libros de los Setenta en sí mismos y comparados con el hebreo; su lenguaje, su valor como versión y su división en capítulos, versículos, etc.; uso que de los Setenta han hecho los escritores helenistas, el Nuevo Testamento y el Cristianismo; estado textual en que se encuentra y problemas que se proponen a resolver. Sobre todos estos puntos ya se puede suponer cuán interesante ha de ser todo lo que diga el *Dr. Swete* después de sus largas experiencias en la edición de la Biblia manual.

La edición de Gotinga.—En Gotinga (1) es donde ha arraigado la idea de hacer una grande edición del Viejo Testamento griego con un texto selecto, fundado en la agrupación de los manuscritos por familias. En el siglo pasado *Paul de Lagarde* comenzó una edición que pretendía ser el primer paso hacia la reconstrucción de un texto que había de alcanzar la antigüedad de la época de Hadriano, o sea un texto anterior a las revisiones y a las versiones nuevas con que había sido mezclado; el cual, con esto, casi había de llegar a la época de Jesucristo. Su plan consistía en una serie de reconstituciones; primero la del texto de Luciano y después el de Hesiquio, Orígenes y Aquila. Para empezar a realizar su plan preparó una edición del texto de Luciano fundado en seis manuscritos a f h m p z que él consideraba como legítimos representantes de ese texto. De esa edición apareció sólo la primera parte que comprende desde el Génesis hasta Esther (*Librorum V. T. canonicorum pars prior Graece Pauli de Lagarde studio et sumptibus edita*, Gotinga, 1883). En 1891 murió *Lagarde* dejando su obra empezada. Pero en Gotinga quedaron sus papeles y sus discípulos, de los cuales ha vuelto a nacer la idea de proseguir esa gran obra, aunque claro está, con muchas modificaciones, pues el plan de las sucesivas reconstrucciones de textos, se ha visto que es demasiado complicado y hasta el mismo texto de Luciano que *Lagarde* creyó hallar, no parece ya tan seguro.

La sociedad de ciencias de Gotinga (*Gesellschaft der Wissenschaften zu Gtt.*) emprendió hace tiempo una edición crítica del texto alejandrino, encomendando la obra a Alfredo Rahlfs. Los primeros años los emplearon en preparar el material; en estudiar los manuscritos y publicar su catálogo (*Mitteilungen des Septuaginta Unternehmens der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*); en juntar fotografías de manuscritos y en el estudio y comparación de los mismos. La empresa era gigantesca, pues se pensaba traer a colación todos los manuscritos de alguna importancia y ya habían logrado recoger 20.000 fotografías. Pero en 1914, cuando ya se iba a publicar el volumen de prueba, estalló la gran guerra, que al momento entorpeció los trabajos, de tal manera, que ya no era posible pensar en la gran edición proyectada. En 1918 pensaron la Sociedad de Ciencias de Gotinga y la Sociedad Bíblica hacer una edi-

(1) A. RAHLFS. *Septuaginta Societatis Scientiarum Göttingensis auctoritate edita*. X, *Psalmi cum Odis*. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht. 1931. Un vol. (en dos entregas), en 8.º 365 págs. 32,20 Mk en rústica y 35 Mk encuadernado.

ción mucho más breve, por supuesto, que la del antiguo plan, pero crítica y fundada en el material que estaba ya reunido. Este material, aunque sumaba el número de 20.000 hojas, confiesa el mismo Rahlfs que era muy insignificante, pues para algunos libros había muy poco y para otros absolutamente nada. Tenía, pues, que fundarse en las ediciones anteriores principalmente en las de Cambridge y en la de Holmes y Parsons. Conforme a este segundo plan lograron publicar el libro de Ruth como modelo: *Das Buch Ruth griechisch als Probe einer kritischen Handausgabe der Septuaginta*, Stuttgart, 1922, y más tarde salió ya el libro del Génesis: *Septuaginta Societatis Scientiarum Gottingensis auctoritate edidit Alfred Rahlfs, I Genesis, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt*, Stuttgart 1926. Pero los tiempos de la post-guerra les fueron muy adversos. Además del contratiempo sufrido en su moneda, la Sociedad Bíblica puso demasiado bajo el precio del libro, que aunque al principio parecía que se iba a agotar pronto y se cubrían los gastos, cuando apenas habían llegado a una cuarta parte, paró de repente la venta. Entonces se convencieron de que la obra no podía seguir adelante por falta de recursos materiales. En lugar de esa edición la Sociedad Bíblica sacará una edición mucho más manual todavía, con solas las variantes de los códices vaticano, sinaítico y alejandrino. Mas hoy la Sociedad de Ciencias de Gotinga se ha vuelto a sentir con fuerzas para continuar su plan, no el primero, sino el segundo tal como se había realizado ya en el libro del Génesis (1926). Hoy aparece, con el libro de los salmos, el primer tomo de la grande obra, que han distribuido para su publicación en 16 partes. El primer volumen después de los salmos, comprenderá los cuatro libros de los Macabeos y después seguirán los Sapienciales y los Profetas. La razón de este orden es porque aspiran a completar la grande edición de Cambridge que tardará todavía en editar los referidos libros.

Esta edición aspira, como hemos dicho, a dar un texto selecto. Para eso ha hecho falta distribuir los manuscritos en grupos, según su origen y su valor. Para el libro de los Salmos, que es el que ahora tratamos de dar a conocer, distingue A. Rahlfs tres antiguas formas del texto: el texto del Egipto inferior, el texto del Egipto superior y el texto occidental. Sobre éstos distingue todavía otros tres grupos de textos: los que dependen de Orígenes, los que dependen de Luciano y un grupo de manuscritos que no se juntan con ninguno de los otros.

El texto del Egipto inferior está integrado por el códice vaticano, por el sinaítico, por la versión bohairica y por varios fragmentos. El del alto Egipto lo componen el papiro U del Museo Británico, transcrito de uno copto, el 2013 de Leipzig, la versión sahídica y diversos fragmentos. El descubrimiento de este grupo de manuscritos se debe casi únicamente al editor A. Rahlfs. Antes de él, se conocía el papiro U por la publicación de Tischendorf (1855) y se había observado que ese texto poseía sus particularidades. En 1903 Georg Heinrici publicaba el 2013 de Leipzig, reconociendo cierto parecido entre este manuscrito y la versión del alto Egipto, pero sin poder precisar su íntima dependencia. Sólo A. Rahlfs por su conocimiento del copto, pudo comparar la versión sahídica con el texto griego y averiguar su antigüedad y su íntima relación con esos otros manuscritos.

El texto occidental está compuesto por el Salterio greco-latino de Verona (R), por la antigua versión latina, por el texto usado en las obras de San Agustín, Tertuliano y San Cipriano. Contiene, además, este grupo diversos manuscritos griegos, pues también en Occidente se preocuparon del Salterio griego, pero en la presente edición quedan todos excluidos porque están muy influidos por el texto latino, y su crítica exige un trabajo que excede las posibilidades de la presente edición. Por consiguiente, de los manuscritos occidentales sólo cita el del salterio veronense (R). Es éste el más antiguo y el más importante por muchos conceptos. A Rahlfs le cabe la gloria de haberlo estudiado de un modo más crítico, a base, no de la antigua edición de Blanchinus (1740), sino de una fotografía hecha especialmente para esta edición. El texto griego lo presenta este manuscrito en transcripción latina, que por cierto, es muy interesante en lo que toca a las vocales, que tan pronto se las transcribe de modo etazístico como itacístico *eleison* = *ελεησον*; *eleesen* = *ηλεησεν*. El aparato crítico, que nota todas estas variantes, adquiere por este motivo un gran valor para la historia del texto y para la Filología latina. Para la versión antigua latina utiliza de un modo principal la otra columna de este mismo manuscrito, citado con la abreviatura *La^R*, porque aunque es verdad que los muchos casos en que convienen la columna griega y la latina no dejan dudar de la influencia mutua, la latina no es una simple versión de la columna griega, sino que ya existía con sus propias características antes de ser copiada en ese manuscrito. Como este texto es el usado por S. Agustín en «*Enarrationes in Psalmos*», hay aquí un buen recurso para todos los casos de duda. Otro manuscrito citado para la antigua versión latina es el de *St. Germain-des-Prés* (*La^G*), que se duda si es el importantísimo manuscrito de Germanus, pero que en todo caso constituye junto con *La^R* dos importantes documentos para el texto primitivo de esas versiones, pues ambos convienen en lecturas que sólo han sido corregidas por el Salterio galicano. Los textos de Tertuliano y S. Cipriano tienen para el editor tanta importancia, que por medio de ellos espera llegar en muchos casos a un texto casi primitivo que conviene con el hebreo, contra los manuscritos griegos. Por estos y otros casos parecidos se explica lo que diremos luego al hablar de los principios que rigen la selección del texto: que se inclina muchas veces al texto masorético cuando los testigos del texto griego parece que obligan a elegir otra lectura. San Agustín hemos dicho que concordaba con el Salterio veronense. Pero esto es únicamente en las primeras obras que escribió. Después siguió el Salterio Galicano, aunque no de un modo consecuente, pues a veces volvió a la lectura antigua, o corrigió el texto directamente según el griego. Por esta inseguridad no se le da lugar fijo en el texto crítico.

Las fuentes para conocer la revisión de Orígenes, que es el cuarto grupo de manuscritos en que A. Rahlfs divide el material de su edición del Salterio, no es como para otros libros de la S. E. la traducción siríaca de Pablo de Tella, la cual en este caso no depende del texto hexaplar, sino de la revisión de Luciano. Las verdaderas fuentes para la revisión de Orígenes son un fragmento hexaplar de Cambridge (2005) y otro fragmento también hexaplar (1098) de Milán, el llamado Salterio Galicano, que no es en realidad más que una versión de la columna hexaplar que contenía los Setenta, y la carta de S. Je-

rónimo a Sunnia y Fretela en que comenta muchos lugares de esa misma versión. La principal fuente es el Salterio Galicano. Reconoce A. Rahlfs, como todos, que S. Jerónimo ha dado tres ediciones del Salterio, pero sostiene con De Bruyne (*Revue Bénéd.*, 1930, p. 101-126) que el Salterio Romano hasta ahora comunmente atribuido a S. Jerónimo, no puede ser de él, por las muchas diferencias que tiene con el Salterio Galicano. El primer trabajo de San Jerónimo sobre el Salterio se ha perdido, contribuyendo acaso a ello su mismo autor, después que había sacado una edición más perfecta.

El quinto grupo de manuscritos abarca todos aquellos que contienen un texto dependiente de la revisión de Luciano. El texto revisado por el fundador de la escuela antioquena, hecho texto oficial de Constantinopla, el centro de la Iglesia griega, pronto se fué extendiendo por todas partes, de tal manera que casi vino a ser el único que quedó en uso. Por este motivo y más aún por tratarse del libro más usado del A. T., son tantos los manuscritos que se encuentran, que ya el mismo Rahlfs en su catálogo de los manuscritos griegos del A. T. (uno de los trabajos previos a esta edición), había enumerado más de 900 para sólo el Salterio. Dado el carácter modesto de la presente edición, no se ha intentado comparar y citar cada uno de ellos, sino que, aprovechándose de la vieja edición de Holmes y Parsons, que utilizaba más de un centenar de ellos, se les cita en globo, según la siguiente división: cuando convienen más de 75 (L); cuando convienen de 56 a 75 (L^a); cuando convienen de 36 a 55 (L^d); cuando convienen de 16 a 35 (L^b); cuando convienen pocos, menos de 16 (L^{pau}). Junto con los manuscritos así citados forman este grupo principalmente el texto sacado de Theodoreto, que será acaso la principal fuente para la restitución del texto de Luciano, y la versión siriaca de Pablo de Tella. Añádase a esto las correcciones hechas conforme al texto de Luciano en los grandes códices de otras familias en el Vaticano (B^c); en el Sinaitico (S^c), y en el de Verona (R^c) y, finalmente, el texto del comentario a los Salmos de Hesiquio de Jerusalén, el cual, a pesar del lugar de su origen y del conocido texto de S. Jerónimo, que ha hecho a muchos sostener lo contrario, contiene un texto que substancialmente no difiere del de Luciano.

En el sexto y último grupo de manuscritos incluye todos aquellos que conviniendo muchas veces con el texto de Luciano, son tantas las variantes que no se les puede reducir a la misma familia. Comprende el códice alejandrino A), el 1219 de Washington, del siglo v, y el 55 de Roma.

Para la reconstitución del texto no ha seguido, como se ha venido haciendo hasta aquí, un solo texto, sino que en cada caso ha elegido aquel que ha creído más conveniente según el conjunto de los testigos. Las normas principales se contienen en las siguientes reglas: 1.º Cuando las tres antiguas formas del texto, la del bajo Egipto, la del alto Egipto y la occidental concuerdan, su lectura es aceptada. Sin embargo, hay lugares en que deja toda la tradición griega y sigue el texto masorético por explicarse mejor en aquélla que en éste la variante. 2.º En los casos en que los testigos antiguos difieren entre sí son preferidos aquellos que convienen con el texto Masorético. 3.º Cuando las tres antiguas formas del texto difieren y las modernas, como son la de Orígenes, la de Luciano y aun la del códice sinaitico, que también ha recibido influencia de las Hexaplas, convienen con el texto masorético, son pre-

feridas las primeras, porque Orígenes y Luciano sin duda han corregido su texto por el hebreo. 4.º En casos de duda sigue el código vaticano. La característica principal es la importancia grande que da a los códigos antiguos que convienen con el texto masorético, lo cual no deja de ser lisonjero, pues parece ir hacia la unificación del texto griego con el hebreo. La razón en que se funda es muy digna de tenerse en cuenta: que los más antiguos testigos del texto griego convienen de una manera sorprendente con el texto hebreo, en muchos casos en que los más modernos se han desviado unánimemente de él.

Es, pues, sumamente interesante esta edición de Gotinga, que es la primera tentativa que se ha hecho para la reconstitución del texto griego. En cuanto al material agrupado en su aparato crítico es más selecta pero mucho menos rica que la grande edición de Cambridge, como que la una tiene por fin reunir material y la otra dar un texto selecto al lado del cual el aparato crítico sirve sólo como una confirmación y un suplemento. Antes de la gran guerra el plan de esta edición era en todos los sentidos más gigantesco que el de la de Cambridge, pero tal como aparece hoy está en parte fundada sobre aquélla. Varios manuscritos y esos principales, han sido estudiados a base de nuevas fotografías, por ejemplo el importantísimo Salterio greco-latino de Verona que da la pauta para determinar el texto occidental, y dos manuscritos (2006, 1098) de suma importancia para el Salterio Galicano y por ende para el texto hexaplar. Entre todos los manuscritos utilizados para la presente edición del Salterio suman 61, de los cuales 50 son fragmentos. Quedan sin anotar, nada más que del modo vago, que dejamos indicado, toda la infinidad de manuscritos posteriores, aunque es de creer que por la secundaria importancia de estos no constituirá su ausencia una laguna muy lamentable. En la manera de nombrar los manuscritos ha introducido A. Rahlfs una novedad, pues fuera de unos pocos unciales todos los nombra por números en vez de letras, sin distinguir entre unciales y cursivos. De las versiones cita las dos coptas (bohaírica y sahídica) la antigua latina, el Salterio Galicano y la siríaca, omitiendo tres de las que cita la de Cambridge: la etiópica, la armenia y la palestinese aramaica. De los Santos Padres cita sólo 19, pero introduce con mucha fortuna a San Agustín, que en la de Cambridge queda excluido. En conclusión, que la edición de Gotinga, sin tener la riqueza de la de Cambridge, es una edición muy práctica, pues tiene todos los elementos indispensables para la crítica textual, con la ventaja de ser muy asequible para las pequeñas fortunas por poderse comprar los volúmenes separados. Los tipos son grandes y hermosos. Ojalá que muy pronto veamos editados por lo menos los libros que faltan a la de Cambridge.

LA CARTA DE ARISTEAS

En este mismo Boletín hemos hablado de la Introducción del Viejo Testamento griego, por Swete. Pues al fin de esa obra va como apéndice la carta de Aristeas (1). Es esta carta inseparable de la versión griega de los Setenta,

(1) H. ST. J. THACKERAY. *The Letter of Aristeas*. Apéndice a la obra *An Introduction to the old Testament in greek*. Cambridge. At the University Press.

pues a ella se debe la leyenda que tanto la enalteció, según la cual, Tolomeo Filadelfo, ansioso de que no faltara de su magnífica Biblioteca tan importante obra como la Ley de Moisés, rogó a Eleazar, sumo sacerdote de Jerusalén, que le enviase traductores, el cual así lo hizo, enviando 72 varones de las diversas tribus. La edición de Thackeray no consta más que de una breve introducción y del texto con su aparato crítico, sin traducción ni notas. A continuación hablaremos de la gran obra moderna que es objeto casi exclusivo de estas páginas, pero como simple edición del texto, es preciso reconocer que ésta no ha sido superada todavía. Se conocen hoy 22 manuscritos, además del texto conservado en Josefo y Eusebio. Hasta hace bien poco las ediciones más críticas no se fundaban más que en uno o dos manuscritos. Otras ediciones más perfectas son la de Schmidt y la de Wendland, pero la principal es la de Thackeray que examinó casi todos los códices que se conocen.

Hoy tenemos, gracias al P. Tramontano (1), en un solo volumen un buen texto crítico, una introducción completa, una traducción italiana y un comentario perfecto en cuanto a crítica literaria, crítica histórica y desde el punto de vista doctrinal. Es una obra que no dudamos en poner por modelo a cuantos quieran saber en qué consiste un buen trabajo moderno, sobre el texto de los antiguos escritores sagrados o profanos. No es obra de una semana ni de un mes, sino que diez años ha empleado el laborioso profesor en prepararla. Es su única obra, pero creemos que su nombre ha de ser en lo sucesivo inseparable de la carta de Aristeas. Mas al fin de tanto trabajo no ha logrado verla impresa, pues cuando estaba en marcha la impresión, le quiso Dios llevar a mejor vida. El R. P. Alberto Vaccari, vicepresidente del Instituto Bíblico, cuya benemérita intervención en la presente obra se echa bien de ver a través de sus páginas, ha sido el encargado de prologarlo y añadir algunas notas, y el R. P. Strazzuli el que ha corregido las pruebas desde la pág. 145*.

En cuanto al texto, Tramontano ha sometido los manuscritos, citas y ediciones a una nueva crítica. Admite la división de los códices en dos grupos A y B, de los cuales el segundo contiene un texto revisado. De los 22 manuscritos había cuatro que apenas habían sido examinados hasta ahora, entre ellos el del Escorial, del cual únicamente Thackeray había recogido algunas pocas variantes; Tramontano los ha estudiado y catalogado todos. Además de los manuscritos hay dos fuentes de primera importancia para la reconstitución del texto: Josefo y Eusebio que citan largos pasajes de la carta. Josefo tiene el inconveniente de que no hace sus citas literalmente sino acomodándolas a su propio estilo. Eusebio, aunque acusado de transformar algo los documentos que inserta en su obra, tiene aquí, como dice Thackeray, una importancia máxima. La reconstrucción del texto resulta una obra difícil por la fecha

(1) RAFFAELLE TRAMONTANO, S. J., professore di Scrittura nel Pontificio Seminario Regionale Campano. *La lettera di Aristea a Filocrate*. Introduzione, testo, versione e commento. Prefazione del R. P. Alberto Vaccari, vicepresidente del Pontificio Istituto Biblico. En 8.º XVI—208* - 266 págs. Napoli, Ufficio Succursale della Civiltà Cattolica, Via S. Sebastiano, 48. 1931. Precio 50 liras,

demasiado tardía de los manuscritos y el carácter de las citas de Josefo y Eusebio. Sin embargo, una buena ayuda se ha ofrecido en estos últimos tiempos, con el hallazgo de numerosos papiros que contienen el mismo lenguaje que la carta de Aristeas por donde se han venido a explicar varias particularidades en que han tropezado los copistas y han sido origen de muchas erratas. Para la presente obra se ha escogido en la mayor parte de los casos, el texto de Thackeray, pero no servilmente, pues dicho crítico, lo mismo que Wendland, inserta en su texto correcciones y conjeturas que, según Tramontano, estarían todavía mejor en el aparato crítico. Tramontano juzga más razonable dar un paso para atrás en la crítica textual, reproduciendo el texto tal como está en los códices, sea verdadero o sea falso, poniendo las correcciones en nota; sólo que la lectura evidentemente falsa la encierra entre †.....†. Estas correcciones que acepta las incluye en el texto de la traducción italiana, separándolas por paréntesis angulares <.....>.

En el estudio que, con ayuda del P. Vaccari, ha hecho de las versiones de la carta, es notable que no haya tenido ninguna traducción a lenguas orientales, si no es una hebráica tundada sobre la latina de Garbizio que es del 1561. La primera versión es la latina de Matías Palmieri en el siglo xv.

Si pasamos a la estructura de la llamada *carta de Aristeas*, observa muy bien Tramontano, que le cuadra tan mal el nombre de carta como al evangelio de S. Lucas o a los Hechos de los apóstoles, aunque exista un pseudo-destinatario Filócrates. La idea capital es la versión de los Setenta y la liberación de los judíos que habían sido deportados, pero con esto junta diversas cosas en orden cronológico o lógico. En un proemio dedicatoria, indica la ocasión y motivo de su trabajo y fija de un modo vago los límites de su narración: cosa importante para apreciar la unidad del libro. En la 1.^a parte, que se puede titular *Negociaciones para la versión de la Biblia*, cuenta Aristeas cómo surgió la idea entre el bibliotecario Demetrio Falerio y el rey, de tratar con Eleazar, Sumo Pontifice de Jerusalén. Aquí mismo cuenta cómo el mismo escritor, aprovechando la buena voluntad del rey le echó en cara la multitud de judíos que estaban en esclavitud, lo cual era un contrasentido con los honores que pensaba concederles traduciendo su Ley. Sigue el edicto de liberación que en pocos días fué cumplido. Y volviendo a la historia de la versión, habla de la relación del Bibliotecario al rey, de la carta del rey a Eleazar y de la respuesta de Eleazar al rey concediéndole los 72 traductores así como de los dones que se cambiaron, los cuales describe con exagerada minuciosidad. En la 2.^a parte cuenta el viaje de Aristeas y Andrés, uno de la casa militar del rey, a Jerusalén y la vuelta a Alejandría en compañía de los 72 traductores. Pero este viaje parece que tuviera por fin principal hacer una visita a la Ciudad Santa, el Templo, la Ciudadela, de las cuales hace una descripción detallada que los modernos han utilizado mucho para estudiar la topografía de Jerusalén. Hace luego un elogio extraordinario de los traductores. Refiere una discusión habida entre Eleazar y los embajadores, o mejor dicho, un discurso de Eleazar, ya que él es el que lo habla todo, sobre la ley mosaica, la doctrina del Dios uno, creador, etc., refutando duramente la idolatría; en lo tocante a los alimentos, que es el principal objeto de la apología de Eleazar, dice que Moisés ha querido preservar al pueblo escogido, separándolo de los

usos y costumbres de los demás pueblos, y para eso le ha dado leyes especiales sobre los alimentos, que no son más que otras tantas enseñanzas morales, v. gr., la ley que distingue entre unas aves y otras, entre los animales que dividen la uña o no, entre rumiantes o no rumiantes, son otras tantas lecciones prácticas de moral. En la 3.^a parte describe el banquete, con las interminables consultas a los 72 traductores, uno a uno. En la 4.^a parte habla de la ejecución de la versión. Los 72 son trasladados a una isla cercana a Alejandría, en donde ponen manos a la obra. Todas las mañanas van a la Corte a saludar al rey; después vuelven a la isla, se lavan las manos en el agua del mar, hacen su oración y se ponen a su labor hasta la hora de nona. Cada uno traduce por su propia cuenta. Luego, los trabajos son confrontados unos con otros, y aquel texto en que concuerdan es copiado por Demetrio. Vista la aprobación que la nueva versión recibía de todos, se pronunció maldición contra cualquiera que osara tocarla. Esta es la estructura de la carta.

En el capítulo que trata del fondo histórico en que están colocados los sucesos de esta carta, trata Tramontano de manera interesante de las circunstancias históricas en que se hallaban por entonces Alejandría y Jerusalén; de cosas tan interesantes como Tolomeo II, Filadelfo, Demetrio Falerio, Menedemo y toda aquella corte de filósofos, embajadores, cortesanos, caballeros, damas; las peripecias de la fundación del reino de los Láguidas; la aventurada sucesión de Filadelfo; el gran impulso que este rey dió a las ciencias y a las artes; la vida de relativa independencia que se gozaba en Jerusalén bajo los Tolomeos; las preocupaciones y torturas de los sabios judíos sobre la ética individual y social; la necesidad que se empezaba a sentir de salir de su encerramiento para compenetrarse con la cultura griega. Sobre este punto arrojan luz inestimable la gran cantidad de papiros que se han descubierto los últimos años.

Respecto de quién sea ese Aristeas autor de la carta, dice Tramontano que es uno de los que frecuentaban la corte alejandrina, un consejero privado del rey, uno de aquellos *amigos* de los cuales Tolomeo vivía rodeado, por política. El se presenta a sí mismo como griego. Tiene especial interés en pasar por no judío y para ello multiplica con mucho cuidado las pruebas. El sería un adorador de Júpiter, pero a quien la especulación ha llevado a identificarlo con el Dios de los judíos. De los judíos, de su Pontífice, de su Ley habla como extraño; de los judíos deportados se compadece por espíritu humanitario; llega a Jerusalén como profano, contempla con estupor la majestad del Pontífice, del Templo y de la ciudad; su cultura y su piedad le han constituido en un admirador de los judíos. Estos y otros indicios llevan a la conclusión cierta de que Aristeas no es un gentil sino un judío vestido de griego, un judío helenista. Se le ha querido confundir con otro Aristeas autor de un libro sobre el judaísmo, por cuanto el mismo Aristeas dice que él ha escrito un libro sobre el mismo tema. Pero no: Aristeas es un personaje que trata de esconder su propia personalidad, es un verdadero pseudónimo, que vistiéndose de gentil, trata de hacer entre ellos propaganda judía. Aristeas se presenta como contemporáneo de Tolomeo II, de Demetrio Falerio y del Sumo Sacerdote Eleazar. La carta quiere aparecer como escrita si no contemporáneamente, poco después de los acontecimientos. Pero esto es lo que ha servido para desprestigiar la

carta por los numerosos anacronismos en que ha caído y que la crítica ha descubierto y acaso abultado en exceso. Un contemporáneo de Tolomeo II Filadelfo no habría podido caer en tantas inexactitudes y errores, ni podía haber ignorado cosas y personas que existían entonces, ni le hubiera sido permitido invenciones y transformaciones que sus contemporáneos no le habrían sufrido. Pero a falta de otros argumentos contra su falta de sinceridad viene él mismo a descubrirse cuando, sin pedírselo nadie, empieza a protestar de que es veraz y no intenta engañar a nadie; y apela a los documentos existentes en el archivo del Palacio para confirmar sucesos contemporáneos. No es, pues, ni en cuanto al nombre, ni en cuanto a la época, auténtico. Es un judío que se quiere colocar en los tiempos gloriosos de Filadelfo, y desde allí hablar al público griego y pagano, ignorante de las cosas judías, y mal dispuesto contra ellas. Quiere crear entre los gentiles un ambiente de respeto y admiración para el Dios de los judíos, su Ley, su culto, sus instituciones, su sabiduría, su tierra, su capital, su templo. Es un judío ortodoxo lleno de admiración y aprecio de todo cuanto se refiere a su religión y a su patria, pero es también un alejandrino culto muy bien enterado de las corrientes griegas. Como buen judío y buen helenista, tiende a buscar una cierta compenetración, cierto sincretismo basado en la identificación de Jahvé con Zeus. No siente simpatía por ninguna de las sectas que dividían el Judaísmo: fariseos, saduceos, esenios, sea por su espíritu conciliador, sea porque no existían todavía.

Acaso lo más importante de la obra de Tramontano sea el estudio que hace sobre la fecha en que fué compuesta la carta. Desechado, como cosa evidente, que la obra sea auténtica y contemporánea de los sucesos que narra, las opiniones han estado divididas en tres categorías. Nadie la pone antes del 200 a. C., ni tampoco nadie la relega después del 50 p. C. Pero dentro de estos 250 años, unos se inclinan al reinado de Tolomeo Filopator (200 a. C.), otros al principio del siglo primero a. C. y otros a la época del Imperio Romano (hacia el 33 p. C.). Otros hay que niegan la unidad de la carta y atribuyen a cada una de las partes fecha distinta. Tramontano, después de un maduro estudio de las diversas razones, da como cierto históricamente, por lo menos según los datos de que hoy podemos disponer, que la carta ha sido escrita alrededor del año 200 a. C. Ante todo la unidad de la carta no tiene argumentos serios contra sí; pues todas las partes del libro tienen un fin único que es hacer resaltar las excelencias del judaísmo; y todas están tan unidas entre sí, que unas llaman a otras. La crítica despiadada que en este punto hacen Ferrier, Hermann y otros, recibe de Tramontano su merecido en el cap. VI. La opinión que coloca el libro en el período romano, se apoya en flaquísimos fundamentos. El saludo que los traductores hacen al rey todas las mañanas, no es la *salutatio matutina* de los clientes romanos a su señor, sino una forma corriente de cortesía que puede existir en todas partes. La pregunta que se hace en el banquete, si es preferible para los pueblos un soberano de la propia raza o un extraño, no hay ningún motivo para reducirla a los casos concretos de Herodes y Augusto. Aristeeas habla de los delatores de la Corte. Pero ¿quién dirá que esta plaga es sólo de los tiempos de Calígula? Grätz apela a la descripción que Aristeeas hace de la ciudadela, y quiere ahí reconocer la Antonia herodiana, pero no hay para ello fundamento. Pues si no hay indicios para se-

ñalar como fecha una época romana, la ausencia de ellos será un argumento negativo contra esa tesis. El estudio de Filón es aquí decisivo. Su dependencia respecto de Aristeas es evidente. El filósofo alejandrino ha vivido en la primera mitad del siglo primero después de J. C., lo que ya supone para la carta una fecha anterior a Calígula. La fábula de la versión de la Biblia la presenta Filón completamente transformada, convirtiendo a los simples traductores en hombres inspirados, lo que ya supone transcurrido mucho tiempo. Dice además Filón que desde hacía mucho tiempo se venía haciendo fiesta en la isla de Faro, cosa que Aristeas no hubiera dejado de mencionar si existiera en su tiempo. El argumento que se saca de Filón excluye, pues, la época romana y nos lleva ya por lo menos cerca del primer siglo a. C. La opinión media, defendida por Wendland y Thackeray, alega que los títulos usados en la carta de Aristeas son institución de época posterior; pero lo único que pueden decir es que los documentos por donde los conocemos son posteriores. Ni valen tampoco los argumentos que se fundan sobre la identificación de los dos Aristeas. Ni es de importancia el que en el prólogo de Jesús Sirah, escrito en el año 34 de Tolomeo Evergetes, no se haga alusión al contenido de esta carta, pues esto se explica sin dificultad en un recién venido de Palestina que o ignoraba o miraba con ojos distintos la Biblia griega, y sólo buscaba que su propia traducción fuera recibida con consideración. Thackeray quiere ver en los anatemas de §§ 310 ss. tentativas frecuentes de modificar el texto de la versión, pero aunque así sea, no se requiere tanto tiempo como él piensa, entre la fecha de la versión y el tiempo en que empezó a variar el texto, pues con 100—70 años, según el ejemplo que tenemos en el N. T., había bastante. Que use de nombres alusivos a personajes del tiempo de los Macabeos no es verdad. La condición política que supone en el reinado de los Tolomeos y sobre todo en Palestina, no es ciertamente la de un contemporáneo, pero tampoco la de uno que haya vivido mucho tiempo después. En Alejandría no supone la carta un imperio deshecho de tiempos posteriores, ni una corte gobernada por favoritas (Cleopatra II y III), ni un favor hacia los judíos que sea necesariamente el de Filometor y no el de Filadelfo. En cuanto a Palestina no se supone que fuera independiente, sino que gozaba de relativa libertad. Ni Eleazar se porta como un rey, sino como Sumo Sacerdote, que a falta de rey, se llevaba alguno de sus honores. Por la exclusión de las dos opiniones anteriores queda como única fecha posible la de principios del siglo segundo. Esto había defendido Schürer y el P. Vincent. Aristóbulo, que escribió entre 170 y 150, se prueba que depende de Aristeas, lo que ya supone para nuestra carta una fecha aproximada al 200. Hacia esta misma fecha la hacen converger particularidades de orden filológico, de orden histórico y de orden doctrinal. La situación que supone en Egipto no contradice a esta fecha. Las condiciones políticas de Palestina, lejos de contradecir, confirman nuestra tesis. El ambiente doctrinal, las ideas judaicas posteriores, que están todavía en germen, la ausencia de divisiones intestinas, la falta de contacto con los filósofos griegos, el canon de la S. E. sin formar, y, de un modo particular, los motivos topográficos que había ya explotado el Padre Vincent, así como el que dice del Templo, nos lleva indudablemente a la tesis del año 200. Es esto de mucha trascendencia, porque de esta manera

Aristeas, restituído en parte del desprecio en que había caído, se convierte en un testigo de primera calidad para esa importantísima época.

Es cierto que en los sucesos que hacen el objeto principal de su carta, no merece ningún crédito y que se ha dejado llevar del deseo de ensalzar las cosas patrias, pero esto no quita que nos dé informaciones preciosas para la historia de aquel tiempo, tales como el uso que todavía se hacía del hebreo; la práctica en que se hallaban ciertas prescripciones legales; las descripciones que hace del Templo, de la ciudad y de la ciudadela. Sobre todo en lo que toca a las ideas filosófico-religiosas de Alejandría, tiene esta carta un interés muy grande por ser un documento anterior no sólo a Filón, sino también a Aristóbulo, a Oráculos Sibyllina, al Pseudo-Focílades, a los escritores judío-helenistas en general, a la Sabiduría y al prólogo de ben-Sirah. Podemos decir que en Aristeas se encuentra el precursor de la escuela alegorista de Alejandría. En la historia profana se le había condenado con juicio sumárisimo, pero hoy ya se le va reconociendo autoridad en varias cosas, v. gr., en los títulos de corte y varios usos de entonces. En lo que dice de Demetrio Falerio no tiene razón, pues nunca gozó del favor de Filadelfo ni menos fué bibliotecario.

El objeto principal de la carta es la versión griega de la Biblia. Pues ¿qué conclusiones se pueden sacar de ella para aclarar cuestión tan importante? Varias teorías se han formulado estos últimos años. Motzo supone que la versión de los Setenta no es más que una simple revisión hecha hacia el 130-110, de una versión hecha en tiempo de Filadelfo, pero con razón la refuta Tramontano, porque, además de la fecha atrasada que supone para la carta, ya antes de Filadelfo se dejaba sentir la necesidad de una traducción, y Aristeas alude a su existencia. Wutz ha supuesto que el hebreo que sirvió de base a la traducción estaba transcrito en letras griegas, lo cual no satisface a Tramontano. Hermann y Baumgartel suponen que la versión comprendía además de la Ley, los profetas anteriores y posteriores, pero la carta no da derecho a esa opinión. Las conclusiones principales que sobre este punto saca Tramontano son las siguientes: que la versión ha sido hecha en tiempo de Filadelfo (285-247); que la causa que movió a ella, fué la necesidad de la comunidad judía de Alejandría; que de la cooperación de la corte, aunque no sea todo verdad, todavía queda algo como muy probable; que el texto hebraico venía de Jerusalén, en caracteres hebreos, sin vocales; que la versión fué hecha entre los judíos alejandrinos y los palestinos, ya que unos conocían mejor el griego y otros el hebreo; y por fin, que la versión, hecha por todos, fué considerada desde el principio como oficial,

Las ideas teológicas, que también estudia Tramontano, son muy poco originales: el Pentateuco de origen mosáico y divino; el sentido alegórico de la Ley; el monoteísmo; Dios autor y gobernador de todo. Nada de ideas de inmortalidad; nada de ideas mesiánicas ni escatológicas.

El lenguaje representa tanto el griego clásico como el vulgar. Tramontano da un resumen de la Gramática de la carta. También expone largamente la influencia que esta carta ha ejercido en la literatura posterior, mostrando cómo los posteriores no han tomado de ella más que la leyenda de los Setenta aumentándola y transformándola, pues la que era versión de solo la Torah,

la tomaron como versión de toda la Biblia, y de 72 sabios hicieron 72 hombres inspirados, poniéndolos a cada uno en su celda separado.

En conclusión, la obra de Tramontano, es un estudio que aspira a agotar la materia en todos los puntos. Muchos años tendrán que pasar hasta que otro crítico se atreva a emprender una nueva elaboración.

OTRAS CUESTIONES

No necesitaba presentación el opúsculo *Crítica e Hipercrítica* (1) del muy ilustre señor Lectoral de Sevilla, que ya es conocido por la revista *Estudios Bíblicos*, pero con todo, gustosos damos una idea de él en nuestra revista. Empieza dando una noción exacta de lo que es Crítica, sus normas y su objeto. Distingue en líneas generales cuál es la diferencia entre la crítica exagerada, abusiva y la crítica moderada, razonable, que no es un hallazgo de los modernos tiempos, sino patrimonio de la Iglesia y tan antigua como ella. La hipercrítica no es más que un abuso de los principios sanos de la crítica. Consiste por lo común en el uso casi exclusivo de los criterios internos, con duda sistemática de todo lo que significa tradición, orden sobrenatural, milagro, inspiración, magisterio. A todo se extiende la hipercrítica con sus abusos. Se extiende a la autenticidad de los libros que son quitados a sus tradicionales autores, con gran compromiso para su autoridad, sin aducir, a veces, más que fútiles razones subjetivas. Se extiende a la crítica textual, cuya característica es «entrar a mansalva en el sagrado texto tradicional, modificarlo, corregirlo, valiéndose de criterios puramente subjetivos o arbitrarios, como por ejemplo, la índole de la lengua hebrea, el ritmo y la estructura de su poesía, cosas ambas insuficientemente conocidas hoy día para que tan sólo por ellas se pueda pronunciar un fallo en materia de crítica textual». Se extiende a la crítica hermenéutica sobre todo en lo que toca a la absoluta inerrancia de la S. Escritura, sobre lo cual ha tenido que venir la Iglesia a orientar las opiniones muy divididas de los católicos. A la luz de estas decisiones va exponiendo el ilustre profesor, el punto de vista de la exégesis conservadora, con la más intachable ortodoxia, afirmándose siempre en el principio de la inspiración de la S. Escritura. La *verdad relativa* en la Biblia, tal como fué aplicado este nombre por sus inventores, «no es más que un eufemismo para designar el error». Esta es la teoría Loisy. Pues bien, «la teoría de Loisy—a nuestro modo de ver—ha sido la clave y fundamento de todos los sistemas modernos a que antes aludíamos, y en el fondo de todos ellos puede decirse que se halla latente en mayor o menor escala» (p. 35). Hablando en concreto de las ciencias, los autores sagrados «más que hacer un estudio de la naturaleza, proponíanse a veces describir las cosas, bien sea empleando un lenguaje figurado, o bien valiéndose de las exposiciones vulgares

(1) M. I. SR. DR. D. BALBINO SANTOS OLIVERA. *Crítica e Hipercrítica en la Biblia*. Discurso de recepción en la Academia Sevillana de Buenas Letras. Contiene también el discurso de contestación del Ilmo. Sr. Dr. D. Jerónimo Armario y Rosado. En 8.º 68 páginas. Talleres «Luz y Vida», Alfonso VI, 5 y 7. Madrid.

a la sazón en uso». «Lo cual no significa, ciertamente que la S. Escritura no contenga de hecho afirmaciones categóricas y verdaderas sobre materias de orden científico, sino que no es principalmente y expreso un manual de física, de historia natural, de geología, cosmografía o astronomía; es un libro esencial y principalmente religioso...»

La teoría de las apariencias históricas, que compara las ciencias históricas con las físicas, no cuenta con argumentos suficientes, para defender tal semejanza, ni con la autoridad de S. Jerónimo y León XIII, a quienes Benedicto XV interpretó auténticamente. La teoría de las *citas implícitas* no es, ciertamente, contraria a la naturaleza de la inspiración, pero es necesario no extender desmesuradamente dicho principio, y atenerse a las normas de la Comisión Bíblica. Otros portillos abiertos al error, por la escuela progresista son los géneros literarios en la historia bíblica: historia religiosa, historia antigua y primitiva, tradiciones populares, narración libre. Todos esos portillos los defiende el ilustre académico y profesor con la valla de la doctrina tradicional. Es éste un opúsculo de lectura amena, en correcto castellano, que resume con cierto aire de novedad, la llamada *Cuestión Bíblica* por excelencia.

El sabio profesor del Colegio Angélico, P. Serafín M. Zarb, ha publicado, en revistas y en apartes, numerosos opúsculos sobre cuestiones concernientes a la Introducción a la Sagrada Escritura. Se distinguen sus escritos por lo condensados, ordenados y claros. Hoy tenemos entre las manos uno de esos opúsculos que hace algún tiempo apareció en «Divus Thomas» de Placencia, sobre el criterio de la inspiración y de la canonicidad de los libros de la Sagrada Escritura (1). Dada la definición y las condiciones del criterio, expone de un modo conciso, pero claro y bien documentado, siete criterios que se han propuesto para discernir los libros santos. A todos les va poniendo sus reparos. Su propia opinión no es de las comúnmente admitidas, pues sostiene que el criterio para el Nuevo Testamento es el del apostolado y para el Antiguo Testamento, el de la profecía. Sin duda, dice el ilustre profesor, las definiciones de la Iglesia, son para nosotros los católicos, el medio más seguro y más fácil para distinguir los libros sagrados. Pero la definición de la Iglesia es solamente *conditio sine qua non* y no *motivum formale quo* para creer los dogmas revelados por Dios. ¿En dónde podremos, pues, encontrar la revelación divina que nos enseñe cuáles están revelados y cuáles no? La misma Escritura no puede ser, luego es necesario recurrir a la tradición.

Pero la tradición histórica, como cosa meramente humana que es, no puede ser motivo formal de la fe divina. Se requiere la tradición divina y católica que debe llegar hasta Jesucristo o hasta algún otro en donde se halle el testimonio divino: sea un profeta o un apóstol. Ahora bien, no se puede probar históricamente que los apóstoles o los profetas hayan entregado explícita o implícitamente un índice de los Libros Sagrados. Luego no se debe recurrir al testimonio del autor, sea profeta o apóstol, sino al origen apostólico o

(1) P. SERAPHINUS M. ZARB, O. P. *De criterio Inspirationis et Canonicitatis SS. Librorum*. Ex «Divus Thomas» Plac. a. XXXIV (1931), N. 2. En 8.º 42 págs.

profético de los libros, pues basta el oficio sobrenatural en que Dios le ha educado para juzgar que la obra por El escrita ha tenido que ser entregada a la Iglesia. Este criterio le parece al P. Zarb suficiente para explicar la formación del canon del Antiguo y del Nuevo Testamento. Los fieles conocerían los libros por su autenticidad, mas cuando el canon ya estaba plenamente formado y el autor de muchos libros pasó a ser desconocido, ya todos los libros habían prescrito como canónicos y entonces el primer criterio se convirtió en el criterio de *prescripción*.

Tal es la opinión del P. Zarb respecto al criterio de la Inspiración y de la Canonicidad. La parte más débil de su argumentación es la que toca a la profecía, porque cuesta trabajo ver cómo llama criterio a una cosa que muchas veces es inconsciente y necesita ella misma de otro criterio (cf. p. 35, n.º 2). Y en todo caso, la profecía y el apostolado, como confiesa el mismo autor, pertenecen al género de criterios que *fueron y ya no son*, habiendo sido substituidos por el criterio de la «prescripción».

Diccionario del Nuevo Testamento.—Acabamos de recibir en la redacción el primer fascículo de un grande *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (1) que se publica en la editorial de W. Kohlhammer. Aunque en tan poquísimo tiempo, como el de que hemos dispuesto, no hemos podido juzgar a fondo el contenido de esta primera parte de la obra, juicio que por otra parte reservamos al encargado del Boletín del N. T., a nuestro maestro el M. R. P. Alberto Colunga, aquí haremos una descripción somera de su carácter y orientación. Esta obra para cuya elaboración se han juntado profesores del Nuevo Testamento como Gehrard Kittel, Rudolf Bultmann, profesores del Antiguo Testamento como Otto Procksch y Gottfried Quell, filólogos como Albert Debrunner y Hans Heinrich Schäfer, tiene por objeto resumir los resultados de las modernas investigaciones científicas y teológicas sobre el Nuevo Testamento. Esta Teología es, para que nadie se llame a engaño, la liberal. Será esta obra para la moderna generación lo que durante varios decenios ha sido la de Cremer y Kögel cuyo espíritu continúa aquí aunque con nuevo método.

Al llamarse Diccionario Teológico, añade un carácter nuevo sobre los simples diccionarios: que en él, explicando el contenido que encierran las palabras, adquieren éstas un nuevo peso, un nuevo sello, una nueva energía que

(1) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* in Verbindung mit Otto Baernfeind, Friedrich Baumgärtel, Johannes Behm, Hermann Wolfgang Beyer, Friedrich Büchsel, Rudolf Bultmann, Albert Debrunner, Kurt Deissner, Gerhard Delling, Werner Foerster, Heinrich Greeven, Walter Grundmann, Friedrich Hauck, Joachim Jeremías, Hermann Kleinknecht, Karl Georg Kuhn, Albrecht Oepke, Erik Peterson, Otto Procksch, Gottfried Quell, Gerhard von Rad, Karl Heinrich Rengstorff, Hermann Sasse, Hans Heinrich Schaefer, Heinrich Schlier, Karl Ludwig Schmidt, Johannes Schneider, Julius Schniewind, Gottlob Schrenk, Hans Freiherr von Soden, Gustav Stählin, Ethelbert Stauffer, Artur Weiser, herausgegeben von GERHARD KITTEL. W. Kohlhammer. Stuttgart. 1932. 1.ª entrega ΑΩ—ἀγγελία. XVI-64 págs. en 4.º max. Precio de subscripción. R. M. 2,90.

en los diccionarios corrientes nunca tienen. Las palabras que en él tienen cabida son todas aquellas que encierran alguna significación religiosa o teológica. Mas no se crea que son un número reducido, pues más bien han tendido a extender que a acortar. Se incluyen nombres propios del Antiguo Testamento como *Abel, Abrahán, Adán*; preposiciones como *ἀντί, διά, ἐν*, etc.; los numerales como *uno, siete, doce*, etc.

Toda la parte lexicográfica se la da por supuesta o es tratada con mucha brevedad; que para eso están los diccionarios manuales. Precisamente el carácter del Diccionario Teológico es empezar donde esos otros terminan. Aquí encontrará el lector para cada palabra citados los diversos lugares en que se encuentra y no sólo los lugares en que se encuentra materialmente la misma palabra, sino donde se encuentra el sentido. Es este un principio de Exégesis, más elevado que el puramente gramatical, que a veces son puras fórmulas. Este Diccionario podría en este punto servir de estímulo a los católicos para que con su propio criterio emprendieran una obra parecida, de reunir y concordar todos los textos teológicos y reducirlos a unidad con la verdad evangélica; que en este punto hay mucho que hacer para conciliar plenamente el progreso de la revelación y la unidad de toda la verdad revelada.

En el primer fascículo que acaba de aparecer del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, encontrarán, por ejemplo, en la primera palabra, un estudio sobre *Alfa y Omega*; diversos lugares y circunstancias en que se emplea la expresión; sentido que ahí se le da; expresiones similares en el A. T., en la literatura helénica, en los apocalípticos de los primeros siglos. Y del mismo modo sobre *Aarón, abaddón, abba, Abel y Cain, Abrahán, abyssos*. Acerca de *ἀγαθός* hace un largo estudio sobre su sentido en la Filosofía griega, en el período helenista, en el A. T., en el Judaísmo y en los diversos lugares del N. T. Más detallado es todavía el artículo que corresponde a *ἀγαπάω* y sus derivados que se llevan más de la mitad del fascículo. Después de documentarse bien con los lugares del A. T. discurre sobre la idea del amor profano e inmanente, la idea del amor religioso en todo el A. T., en la literatura griega de las diversas épocas, en el Judaísmo, en el rabinismo, en Jesucristo, en S. Pablo, en Santiago, en S. Juan, en el tiempo posterior a los Apóstoles.

Una particularidad de este Diccionario es la multiplicidad de colaboradores que entran en él. Cada palabra tiene su firma particular, lo cual, ciertamente que le da crédito, aunque la unidad padezca con este motivo algún tanto.

La obra vendrá a constar de unos 30 fascículos de a 64 págs. cada uno. Cada ocho semanas saldrá uno y aun antes si las circunstancias económicas les son favorables (1).

FR. B. CELADA, O. P.

(1) En la Bibliografía encontrarán los lectores escriturarios la reseña de un libro que les interesará: BRUNO, *Rytmus*. En el número anterior de Marzo Abril, p. 234, que dó sin poner la nota correspondiente a un libro muy importante de Hermenéutica: TORM, *Hermeneutick des Neuen Testaments*. En 8.º VI-253 págs. Precio: 8,50 RM. en rústica y 11 RM. encuadernado. Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht. 1930.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

LA suspensión de las sesiones de las Cortes Constituyentes (del 9 al 26 del corriente abril), con motivo o pretexto de las fiestas conmemorativas del primer aniversario de la implantación de la República, nos libra del pie forzado de tener que estar a la expectativa de los acontecimientos que ellas producen u ocasionan, y nos permite discurrir sobre temas de más libre elección, aunque sin salirnos del marco de realidades que nos trajo o nos descubrió el nuevo régimen. Hay mucho que decir y más aún que meditar sobre todas ellas, por insignificantes que parezcan. Hay muchas gentes que todavía no se persuaden de que estamos en la revolución más profunda, más extensa y más duradera, si Dios no lo remedia, de todas las que ha experimentado España.

Se había repetido demasiado que las revoluciones anteriores, la del año 12, la del 20, la del 34 y 68 del siglo pasado habían sido revoluciones de opereta, minúsculas y de simple imitación exótica. No diré lo contrario si miramos las cosas solamente por la superficie y por el perfil que nos trazan las subsiguientes contrarrevoluciones. Y así creen muchos que esto no es más que un episodio pasajero, más o menos trágico y doloroso, y que todo se puede arreglar y se arreglará con un simple cambio de formas de gobierno o de personas, y que *aquí no ha pasado casi nada*. El lector verá, si nos acompaña, la poca importancia que damos, efectivamente, a esta parte externa de las cosas.

Guiados por este criterio, no diríamos una sola palabra de las *fiestas republicanas*, celebradas a base de reuniones y desfiles oficiales de tropas, de luces y detonaciones pueblerinas, de músicas y danzas regionales y hasta de ciertos divertimientos con pujos aristocráticos, como la *Garden-party*, en que algunos de los antiguos obreros hubieron de cambiar la *blusa* por el *frac* y la *chistera* de la antigua y odiada burguesía, cosa que sirvió para fina y sonriente algazara de muchos madrileños y provincianos y para francota y encrespada indignación de otros muchos más, si en medio de todo esto, idéntico a lo de la Monarquía y la Dictadura, no se hubiese visto claro y patente hasta dejarlo de sobra, el contraste entre el imponente jolgorio y entusiasmo de los primeros días de la República, transcurrido un solo año, y la frialdad y hosti-

lidad de ahora, por los hombres y los emblemas que la representaban. Era aquello un frenesí y fué esto una verdadera desolación. ¡Cosas de las cambiantes multitudes, que más o menos inconscientemente, van derechas al fondo de los asuntos, ya sea por la fuerza del sentido o por una certera intuición que no se para en medios. Bien saben aprovecharse de esto los *profesionales de las revoluciones*, unos triunfantes ya, y otros que esperan serlo por los mismos motivos y con iguales razones que los primeros invocaron para traer la República: *el bien del pueblo, el hambre del pueblo*.

Ciertamente, el pueblo, la generalidad de la nación, lo que desea sobre todas las cosas es *vivir*, y vivir lo mejor posible, satisfaciendo todas sus naturales y legítimas necesidades. Por lo visto, la República no ha traído ese elemental bienestar al pueblo (se cuentan *un millón de parados* y otros muchos medio parados), como tampoco lo había traído la Monarquía, si bien la Dictadura tuvo especial y laudable empeño, en gran parte realizado, en iniciar un vastísimo *Plan de Obras Públicas* en el que se volcase todo el capital material y crediticio de la nación para alimentar el trabajo, corporativamente organizado, y aumentar la riqueza en todos sus órdenes. A este sistema de gobierno económico se iban rindiendo y entregando los trabajadores auténticos en masa; pero los *conservadores de intereses* y los *revolucionarios de profesión* cerraron contra la Dictadura y la Monarquía, los unos porque se creían atacados en sus pretendidos derechos *quiritarios* de propiedad ultrasagrada e intangible, y los otros porque el pueblo se les iba de las manos, pues suprimida el hambre e implantadas ciertas reformas, se les privaba del tema socorrido para todas sus peroratas. Era necesario apurar el sofisma y tratar de convencer a las gentes de que la Obra de los Ministerios de Fomento, Hacienda y Trabajo era un desastre nacional que pedía depuración de *responsabilidades*, y, entre tanto, parar todos los trabajos y todos los negocios, como si el organismo vivo de la nación fuese un artefacto mecánico que se para a voluntad para examinarlo o recomponerlo. Absurdo semejante no se ha registrado ni se registrará jamás en nuestra Historia. Y vino al cabo de pocos meses el clamor general. El remedio era muy fácil y muy lógico: echar la culpa a la Iglesia y a las Ordenes religiosas, además de los gobernantes anteriores. Así se inició la persecución religiosa.

Pero la República se encontró con otra dificultad insuperable, como ha ocurrido y ocurrirá siempre a todos los gobiernos: el no haber podido dar *colocación* en las altas o bajas oficinas del Estado a *todos* los republicanos revolucionarios que se creyeron con méritos suficientes para ello. No se pudo dar satisfacción a todos, no hubo empleos para todos. Y así se juntaron los descontentos de arriba con los descontentos de abajo.

En estos mismos días publica el diario ultrarrevolucionario *La Tierra*, los documentos, hasta ahora desconocidos, referentes al *Comité de Salud Pública* que se intentó organizar al poco tiempo de implantada la República, que aclaran y confirman lo que venimos diciendo. Ese Comité, imitación del de la Revolución francesa en la época del Terror, iba a ser, tan sólo una *agencia o aduana* de colocaciones, según se desprende de los párrafos siguientes de la propuesta elevada al Presidente del Gobierno provisional y al Ministro de la Gobernación con fecha de 27 de abril.

«Es de absoluta necesidad que el nuevo régimen se vea *servido* por quienes a su logro dedicaron sus mayores entusiasmos en tiempos en que ello significaba perjuicios y peligros, de los que pueden dar fe como actores principales los dignos hombres que con la plena confianza del republicanismo español forman el actual Gobierno español.» «Y como la mejor forma de colaborar con nuestros gobernantes, harto atareados en la obra constructiva, es el ofrecimiento de una labor que le permita *la selección de hombres* en quienes forzosamente han de delegar sus funciones, con la seguridad de que los designados serán una garantía para la vida del nuevo régimen, *alejando totalmente el peligro que supone la intromisión de elementos* en quienes se adivina como único mérito su ambición desmedida, en censurable maridaje con un cinismo tal, que les permite presentarse como fervientes republicanos, olvidando que ayer luchaban contra nuestro ideario defendiendo el régimen caído y colaborando con una Dictadura vergonzosa. Esas posibles intromisiones—algunas ya realizadas—*han levantado un clamor de protesta en los partidos republicanos y socialista*, que si por un lado ansían una verdadera purificación de la vida nacional corrompida por el régimen derrocado, por otro temen que los *arrivist* sean algo más y lleven en su alma la intención alevosa de *aprovechar los cargos* que la República les brinda para laborar por el retorno a un estado de cosas que les permita continuar su vida de claudicaciones constantes, de tráfugas de todas las ideas e incapaces del más leve sentimiento patriótico y honrado.» «La misión del Comité será: a) La organización, con carácter nacional, de una milicia armada que, con el nombre de «Guardia cívica republicana», sea en todos momentos una fuerza al servicio, apoyo y defensa en todos los órdenes del régimen republicano.» «b) La revisión de cuantos *nombramientos* para cargos de carácter político, técnico de gestión o mando, delegación, etc., etc., se hayan realizado hasta la fecha por el Gobierno provisional de la República, sus delegados o agentes, con el fin de comprobar si las condiciones de fidelidad al régimen, moralidad y antecedentes políticos de los nombrados ofrecen garantía para inspirar la debida confianza a la nueva forma de gobierno. c) Informar al Gobierno de la República, previas las comprobaciones y asesoramientos *que estime necesarios*, sobre las condiciones de las personas que en lo sucesivo hayan de ser nombradas para el desempeño de *los cargos* a que se refiere el apartado anterior, con el fin de que *los nombramientos recaigan siempre* en personas de bien probada fidelidad al régimen.» etc., etc.

No hay más programa que éste. El curioso y significativo proyecto, que explica demasiado muchas cosas, iba avalado por las firmas, no muy conocidas, de dos representantes por cada uno de los cinco partidos que entonces marchaban en perfecta unión: Partido radical, Radical socialista, Derecha liberal republicana, Acción republicana y Partido republicano federal. El Partido socialista, bien fuese porque se molestara con la alusión a la «colaboración con la vergonzosa Dictadura» o bien porque se considerase con fuerzas mayores para soportar él solo el peso de todos o la mayor parte de los cargos de la República, ya que uno de los puntos esenciales de su programa es la «ocupación del Poder político por la clase trabajadora», no firmó el documento, aplazando para otra reunión su juicio definitivo, según afirma *La Tierra*.

Ni el Presidente del Gobierno provisional, ni el Ministro de la Gobernación, ni el Gobierno dieron satisfactoria contestación a los deseos y aspiraciones de aquella ferviente y generosa Comisión organizadora, pues el *Comité de Salud Pública* no fué creado, y aquella «guardia cívica» que se improvisó fué muy pronto disuelta.

Desde entonces data el germen de oposición formado en el seno de la República por sus propios elementos, y en él hay que buscar la explicación primaria de los sucesos incendiarios del mes de mayo, los cuales motivaron, a su vez, la reacción de la conciencia católica al sentirse herida en lo más profundo y delicado de su ser.

Estas dos reacciones extremistas, ambas muy poderosas y en continuo auge, son las que en los actuales momentos dan a España la fisonomía más torva, más confusa y más triste que ha tenido en muchos años. Porque no se ve una salida a campo despejado. No sólo la República, sino España, como nación civilizada, está en peligro de perecer en medio de terribles conmociones y luchas interiores. Y la salvación ha de venir, como siempre de las virtualidades cristianas, que vayan al fondo de las almas y arrojen en ellas torrentes de luz y de amor que apacigüen y avenguen los grupos más extremistas y enconados. Hay que llegar a todo trance a un terreno común de principios y actuaciones en aras de la Religión y de la Patria, sacrificando todo lo sacrificable, es decir, todo lo que no sea *esencial* para salvar estos dos grandes valores. ¿Cómo? ¿Usando los mismos métodos y procedimientos anteriores? No olvidemos el principio de que, *las mismas causas, en este caso, los mismos procedimientos, producen los mismos efectos.*

Fuera de los principios de la fe, de la moral, de la disciplina y del magisterio viviente del Vicario de Jesucristo, del Papa, ¿estamos los católicos absolutamente seguros de que poseemos toda la verdad al pretender *restaurar* o *sostener* todo lo que actualmente es materia candente de litigio? ¿estamos igualmente seguros de que nuestros adversarios están todos en un absoluto error en todo lo que defienden o atacan? ¿no hay manera de llegar a una bien estudiada y concreta coincidencia de apreciaciones sobre algunos puntos esenciales de derecho natural y de derecho público? Esto es cuestión de análisis concienzudo y de bondad y serenidad de ánimo, y no de síntesis atropelladas y ardorosas que tienen su expresión en el, *o todo o nada* de las mesnadas banderizas de casi toda nuestra historia política.

El Gobierno actual de la República, por esa ciega mecánica o dinámica de los partidos, cuyo bajo y soterrado fondo hemos puesto al descubierto en las anteriores líneas, se halla situado, digamos contra su voluntad, en un plano intermedio entre dos extremismos, el de la izquierda y el de la derecha. Los ministros no se cansan de repetir que están dispuestos a reprimir, y así lo hacen, en virtud de la *Ley de Defensa de la República* del 20 de octubre, los que llama excesos de la *derecha tradicionalista*, más o menos monárquica, y de la *izquierda revolucionaria* que deriva hacia el comunismo y anarquismo. Centros, sociedades, prensa, asambleas y actos de propaganda de uno y otro sector, son clausurados, suspendidos y multados en virtud de esa ley que deja también en suspenso la Constitución apenas sancionada, y hace de la República una verdadera Dictadura. Todo ello nos retrotrae a la política artificiosa y, por lo mismo, estéril, de todo el siglo XIX y lo que llevamos de éste, pues los gobiernos de la Monarquía constitucional, cualquiera que fuese su matiz, se hallaban siempre entre dos fuegos, el *carlista* y el *republicano*, y los cuidados y componendas para librarse de los dardos y acometidas de uno

y otro lado, les robaban el tiempo, las energías y la austeridad moral y administrativa para consagrarlas a los problemas objetivos de la nación.

En este terreno es en donde debiéramos clavar toda nuestra vista y poner toda nuestra voluntad.

El Catolicismo ha sido siempre, debe serlo, el moderador de la Historia.

¿ADHESIONISMO? ¿RESISTENCIA AL PODER? En esta febril exaltación de los ánimos, ha vuelto a plantearse la cuestión de la licitud o ilicitud de la adhesión o sumisión o acata-

miento a los poderes constituidos; la licitud o ilicitud de la resistencia al Poder, del derecho a la rebeldía o a la revolución.

Como este problema tuvo candente realidad tanto en España como en Francia durante todo el siglo pasado, y aún quedan, no rescoldos, sino hogueras de él, alguna excelente revista de nuestro campo ha recordado la historia de los llamados *resellados* franceses y las intervenciones que en este pleito tuvo el inmortal León XIII, para deducir conclusiones que no pueden ni deben formularse tan aprisa.

A nuestro juicio, que gustosos sometemos a otros superiores, la confusión que reina sobre esta materia, proviene de no tener en cuenta una idea que ya apuntaba Balmes cuando en *El Protestantismo* (tom. 4, cap. LIV y sigts.) trata tan extensa y magistralmente esta cuestión, aunque nos parece que de ella no sacó todo el partido posible. La idea de que «el hombre por ser cristiano, no deja de ser ciudadano, de ser hombre, de tener sus derechos, y de obrar muy bien cuando en los límites de la razón y de la justicia, se lanza a defenderlos con intrépida osadía» (op. cit. cap. LV, pág. 23).

Es necesario fijar más, ahondar más la distinción entre el católico y el ciudadano, para pensar con mayor lucidez y obrar con más decisión y acierto en estos problemas políticos y sociales sin comprometer la Religión. Yo ruego ahora al lector que traiga a cuento todo cuanto los teólogos moralistas dicen respecto a la *indiferencia objetiva* de muchos actos morales. Un buen número de actos o actividades de orden político y social son rigurosamente *indiferentes*, no son *católicos* ni *anticatólicos*. No hace mucho tiempo, en una sesión del *Círculo de Estudios* de *El Debate*, en que se discutía el tema de la *sedición según Santo Tomás*, el que esto escribe expuso la idea de que la tesis de Santo Tomás, de una exactitud irreprochable con referencia al concepto metafísico de sociedad, y sugerida, a no dudarlo, por el lamentable espectáculo que ofrecían a la vista del Santo las continuas *violencias* y revoluciones interiores de las repúblicas y estados italianos del siglo XIII, no era aplicable, sin muchos distinguos, a la sociedad política de hoy, por la sencilla razón de que, en la mayoría de los casos, habría que condenar a *pecado grave* casi todos los actos políticos de propaganda y organización de masas y partidos, los cuales tienden a dividir la opinión y atraérsela para derribar y cambiar gobiernos y regímenes. Y esto se hace no pocas veces sin grandes violencias y sin derramar una sola gota de sangre.

Por otra parte, nunca como en estos últimos tiempos los Papas, especialmente León XIII, han insistido en recomendar la *sumisión a los Poderes*

constituidos, sean los que sean (etiam discolis), y el actual Romano Pontífice no deja ocasión en que no reitere la prohibición más absoluta y terminante de que la *Acción Católica*, o sea los católicos organizados para actuar colectivamente en la vida pública, intervengan en la política. ¿Cómo se resuelve este conflicto, planteado a diario como asunto de conciencia por muchos católicos, y traído y llevado por la Prensa, aunque, afortunadamente, sin las virulencias polémicas de otros tiempos?

Yo creo (y empleamos este antipático pronombre para indicar que expresamos una personalísima opinión), yo creo que la Política, tal como hoy, principalmente, se desarrolla en las sociedades modernas, y salvos los grandes principios de orden ético y jurídico que están por encima de toda contingencia, y refiriéndonos solamente a las luchas de los partidos para conquistar el Poder e incluso para variar de régimen, es simplemente un *deporte*, un juego, más o menos complicado y con riesgos más o menos graves para los jugadores o deportistas y para el público que está más o menos cerca del campo de combate. Exactamente como los juegos de *fútbol* o de *boxeo* en que unos hombres se aporrean a otros, no pocas veces con derramamiento de sangre, bien sea por amor al *arte* o a las pesetas o a la nombradía.

Fuera del natural y divino precepto, vigente siempre en todo lugar y tiempo, *no matarás*, ¿qué otro estruendo de normas y principios son aplicables a esas cosas políticas, que, más que ningunas otras, *entregó Dios a las disputas de los hombres?* (Eccles. III, 11).

Ancha es Castilla. Dejemos correr por toda ella a D. Quijote y Sancho en seguimiento de sus ideales, aunque el bueno de D. Quijote vuelva a su casa molido a palos, y el pobre Sancho desilusionado del gobierno de su ambicionada insula, vuelva también, recobrado el buen sentido castellano, a dialogar de esta manera con el olvidado Rucio: «Venid acá, compañero mío y amigo mío y conllevador de mis trabajos y miserias: cuando yo me avenía con vos, y no tenía otros pensamientos que los que me daban los cuidados de remendar vuestros aparejos y sustentar vuestro corpezuelo, dichas eran mis horas, mis días y mis años; pero después que os dejé, y me subí sobre las torres de la ambición y de la soberbia, se me han entrado por el alma adentro mil miserias, mil trabajos y cuatro mil desasosiegos.» Y luego con el austero Pedro Recio: «Abrid camino, señores míos, y dejadme volver a mi antigua libertad, dejadme que vaya a buscar la vida pasada, para que me resucite de esta muerte presente. Yo no nací para ser gobernador, ni para defender ínsulas ni ciudades de los enemigos que quisieren acometerlas. Mejor se me entiende a mí de arar y cavar, podar y sarmentar las viñas, que de dar leyes, ni defender provincias y reinos. Bien se está San Pedro en Roma: quiero decir, que bien se está cada uno usando el oficio para que fué nacido.» (Segunda Parte, cap. LIII).

Diríase que parece esto cosa de broma, pero es seguro que Cervantes, a través de la fábula, pensaba muy alto y hablaba muy serio.

Y así debemos pensar y hablar nosotros. No sabemos en qué forma acera-da y candente hemos de expresar esta verdad para que despeje la situación embarazosa en que se encuentran tantas conciencias, se suelten las voluntades para una acción eficiente que repare y enmiende todo un pasado, y que-

den la Iglesia y la Acción Católica en el lugar invulnerable que les corresponde; la verdad de que el cristiano o el católico nunca pueda ser considerado como un *rebelde* o un *esclavo* ante el Poder constituido, y el ciudadano (sin abdicar de su condición personal de católico) quede en una completa y omnímoda libertad de movimientos para *jugar* a la Política, con todos los riesgos y también con todas las responsabilidades.

Como parecería incongruente y hasta indecoroso que un sacerdote fuese juez de campo en uno de deportes, con el achaque de que en todos ellos se cometen no pocas pequeñas injusticias, agresiones y violencias, así nos parece que es inconveniente mezclar a la Iglesia y a la Acción Católica en las luchas de los partidos y en pro o en contra de unos u otros regímenes políticos. Cierzo que de la Política se resiente todo; «los asuntos religiosos, dice Balmes (*Escritos Políticos*, Introducción) se resienten de la Política»; y de unos regímenes y de unos partidos reciben éstos más daños que de otros, en determinadas circunstancias. Pero estos daños se reciben por *actos*. Neutralizar y reparar los daños de esos actos por otros distintos y superiores en que es inagotable la virtualidad divina del Cristianismo, parece el procedimiento más adecuado, diríamos único, en conformidad con las palabras y el espíritu de Jesucristo, que se cuidó muy poco de las formas políticas, judías o romanas, en que nacía su Iglesia y en las que ésta había de encontrarse al correr de los siglos. Serían, en substancia, las mismas, y se contentó con aquella simplicísima fórmula, entre soberana y desdenosa: *dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César*. Y lo del César lo hacen por su cuenta los ciudadanos, como el reparto de las herencias, de que también quiso inhibirse Jesucristo.

Balmes reconoce la extrema gravedad de esta materia sobre las relaciones que pueden y deben existir entre los católicos y los gobiernos constituidos en el caso de ser opresores de las conciencias, en más o en menos. «No faltarán, dice, hombres tímidos que no se atrevan a mirar cara a cara esa clase de cuestiones, y quizás deseen que se las cubra con un velo; velo que no osarían levantar, recelosos de encontrarse con un abismo». El abismo de caer en el *revolucionarismo*, si se pregona la licitud, aún con condiciones, de la resistencia o rebeldía a los Poderes constituidos, o en el del *servilismo* abyecto si se predica la obediencia a todo trance.

Balmes pretende salvar el abismo distinguiendo entre gobiernos *legítimos* e *ilegítimos*. Pero, ¿no es un abismo mucho más hondo, un laberinto mucho más intrincado el de zambullirse en la Historia en busca de un gobierno *legítimo*, si la Historia es un tejido de *violencias*, de usurpaciones y de hechos consumados?

La inhibición religiosa o católica en las luchas políticas, dejando en libertad la acción ciudadana, no sólo implica, a nuestro juicio, abstención personal del clero en las preferencias partidistas, sino aún una abstención más estudiada y rigurosa de los seglares de ostentar banderas, lemas, nombres y principios de significación específicamente religiosa o católica, de exclusiva competencia de la Jerarquía eclesiástica, para sus actuaciones ciudadanas. Bien que los ciudadanos políticos que sean católicos, levanten banderas y propugnen principios de contenido estrictamente político, justiciero, de emotividad social o popular, de cuyo triunfo y aplicación a la vida pública *resulte*, por lógica

consecuencia, *una situación favorable* o más favorable a la Iglesia y a sus sagrados intereses. La diferencia es grande entre uno y otro sistema y aparece de una gran fecundidad teórica y práctica a poco que se la considere. La posición de los políticos, personalmente católicos, apoyándose en el propio valor objetivo de sus programas de gobierno, es mucho más clara, más firme y menos comprometida, y la Iglesia, indirectamente defendida, queda augustamente exenta de toda responsabilidad, de esa responsabilidad unas veces falsa y otras exagerada, que ha sido y es el tópico socorrido de todos los anticlericales políticos desde hace cerca de dos siglos.

No se nos oculta la facilidad con que un celo sincero y entusiasta, cual es el que anima a la mayoría, sino a la totalidad, de los políticos católicos de todos los tiempos, al contemplar las creencias atropelladas y a los fieles sobrecoídos de dolor y pugnando dramáticamente entre la sumisión heroica y la rebeldía de antiguos Macabeos y cruzados, deriva a tomar resueltamente la propia bandera de la Cruz para lanzarse a la pelea, seguros del amplísimo sector que responde a la llamada al sentimiento religioso ultrajado u oprimido.

Pero también es verdad que aquí se presenta otro escollo, otro peligro funestísimo; la posibilidad, tantas veces convertida en realidad, de que la Iglesia venga a ser el *deus ex machina* de Virgilio (Eneida), para banderías y sistemas políticos determinados, todo lo lícitos que se quiera, pero dentro de los cuales se cobijan doctrinas, apreciaciones, intereses y pasiones de un orden enteramente humano y temporal, con los cuales ni la Iglesia ni el nombre católico pueden ir uncidos o entremezclados. De ninguna manera debe permitirse que lemas sagrados vayan unidos con otros que no lo son en absoluto.

Distingamos y separemos bien las cosas para no confundirlas o para que no nos confundan los adversarios. No sea que, por el afán laudabilísimo de defender a la Iglesia a toda hora y en todo lugar y a banderas, como dicen, tan desplegadas, en vez de defenderla a ella, lo que se defienda sea otra cosa, al socaire de la Iglesia, y venga a ser ésta la cabeza de turco o el mascarón de proa en que se reciban todos los golpes. La durísima experiencia va enseñando muchas cosas, y la prueba a que hemos sido sometidos durante este año, resumen y colofón de tantos fracasos, nos dice que la prodigalidad de banderas, letreros y demás signos exteriores, tras los que se cobijaron tantas vanidades, tantos personalismos exclusivistas, tantos mezquinos intereses y tanta retórica vociferante, todo ha sido vano, y todo a expensas de una alta cultura que brilló por su ausencia, interrumpiendo nuestra *verdadera tradición* teológica, filosófica y social, y a expensas también de una verdadera y eficiente organización de todas las actividades de los católicos españoles.

LAS ORGANIZACIONES DE DEFENSA.

Afortunadamente, parece que la obra de restauración y formación interior de las fuerzas católicas y, más ampliamente, de las derechas españolas, se ha iniciado y continúa en buen plan, desaparecidos ciertos obstáculos tradicionales.

La arbitraria y dictatorial suspensión del gran diario católico *El Debate* por más de dos meses, ha servido para poner de manifiesto la fortaleza inquebrantable de esta *empresa espiritual*, tanto como económica y financiera, el

humillado reconocimiento de la misma por el adversario (su formidable organización y *catequismo*, que decía el Sr. Azaña), y el redoble de simpatías y de encendidos proselitismos que ha logrado en extensísimos sectores de la opinión española. En torno a *El Debate* hay muchas y excelentes cosas. Su grandioso edificio, construido de nueva planta, recientemente inaugurado es un manantial de vida y de irradiaciones luminosas. Ha demostrado su director y fundador D. Angel Herrera, alma pura de apóstol, que las cosas mejores requieren saber hacerse, precisan una técnica periodística que no consiste en emborronar cuartillas a la buena de Dios, defendiendo y ensalzando exageradamente los mayores extremismos *religiosistas* y pidiendo siempre a voz en grito a los católicos protección para la *Buena Prensa*. Lo primero es ser *buena prensa*, y eso, por lo visto, no lograron serlo la mayor parte de los diarios de nuestro campo que vivieron de las polémicas entre los católicos. No era ese el camino. Primer gran desengaño y primer gran acierto.

Balmes, a quien se le rinde efectivo culto en *El Debate*, el casi olvidado por mucho tiempo maestro de periodistas y políticos católicos de altura, se sentiría orgulloso al contemplar, hecha carne, la magna obra con que él soñara.

Porque *El Debate*, no sólo es, por confesión de propios y extraños, el mejor diario de España, técnicamente considerado, sino que es *Editorial* que imprime gran cantidad de material de propaganda, es *Escuela de Periodistas*, es *Asociación de Propagandistas*, es *Círculo de Estudios* y es, por último, un *Centro Político* de especial y acertadísima factura, que, sin ser *partido*, a la corriente usanza, es algo más y mejor que esta clase de agrupaciones tan profanadas. Llamábase hasta ahora *Acción Nacional*, pero por peregrina disposición del Gobierno, el título de *nacional* va a quedar reservado para ciertas cosas de la República, que hasta se mete con el Diccionario.

El ideario de esta Central política, de carácter predominantemente práctico, a lo que alcanzamos y con el hito puesto en la preparación de *la labor electoral*, fué fijado en la Asamblea celebrada el 3 de diciembre de 1931. Vamos a extraer algunos de sus principios.

La nueva agrupación «es lazo de unión entre ciudadanos de diversa ideología sumados o no a otros partidos, coincidentes en la solución de varios problemas capitales y urgentes. El programa es *circunstancial, mínimo, afirmativo* de ideas fundamentales y *defensivo* de sentimientos e instituciones amenazadas. Rinde acatamiento a la legalidad vigente y obediencia al Poder constituido. Respeta en sus asociados no sólo la convicción que tenga formada cada cual respecto a la forma de gobierno, sino la libertad para defender fuera de su organización su respectivo ideal.—Defensa de la Religión.—1.º Reconocimiento de la personalidad de la Iglesia católica y de su derecho a regirse por sus propias reglas, así como su colocación en el rango y consideración que merece. 2.º Legalidad de la existencia, sin excepción, de las Ordenes religiosas y de la aplicación de sus actividades, en igualdad jurídica con los demás ciudadanos, a la enseñanza y a la consecución de todo género de fines lícitos. 3.º Mantenimiento del Presupuesto de Culto y Clero y la desaparición de toda traba constitucional que declare ilícita la prestación de subvenciones o auxilios. 4.º Sumisión de relaciones entre el Estado y la Iglesia a nn régimen concordatario, etc.»

Nunca entre las llamadas derechas se había formulado un programa tan

comprensivo y abierto que hiciese posible, no ya la colaboración positiva, pero ni siquiera la convivencia respetuosa, entre los varios grupos o partidos en que se distribuían y aniquilaban mutuamente los católicos españoles en las décadas precedentes. Este criterio político, tan fielmente servido por *El Debate*, ha logrado el acercamiento a él, y más que a él a la conciencia católica y a la Iglesia, de grupos políticos y órganos de Prensa que, o no se entendían o polemizaban con grandes acritudes o no eran seguros en el respeto y simpatía hacia nuestras ideas y creencias.

Esto se hizo patente en el banquete-homenaje con que «los amigos de *El Debate*» obsequiaron a su director, D. Angel Herrera, para celebrar la gloriosa reaparición del gran diario suspendido. Nada menos que 1.500 comensales se reunieron en fiesta de confraternidad, entre los cuales hay que destacar la presencia fervorosa de los directores y representantes de los importantes diarios *ABC*, *La Epoca*, *Informaciones* y *La Nación* y los de la revista *Acción Española*, portavoz de la auténtica intelectualidad española. Puede asegurarse hoy que los mencionados órganos de opinión, mas algunos otros que ocupan una zona intermedia, y que antes nos eran francamente adversos, tienen más lectores y ofrecen más pujanza que los periódicos de marcado criterio anticlerical o anticatólico.

Dentro de las notas diferenciales que caracterizan a esos tres grupos de derecha y que no se ocultan; *El Debate*, que preconiza la indiferencia de las formas de gobierno y reconoce los Poderes constituidos, *ABC* y otros, que tampoco ocultan su monarquismo y el sector *tradicionalista*, que, dentro de su monarquismo, acentúa la nota religiosa como bandera de combate, una vez más se ha acentuado y ratificado el lazo interno de la fraternidad y de la colaboración en ese sentido amplio y profundo que da a la *hispanidad tradicionalista*, la revista *Acción Española*, bajo la inspiración del Sr. Maeztu y la acertada dirección del ilustre Sr. Marqués de Quintanar. Este último dijo en su discurso del mencionado banquete, celebrado el 3 de abril:

«Don Angel Herrera, peregrino de Roma, adonde se va por muy diversos caminos, como lo dijo Ramiro de Maeztu en la primera de las fiestas a que antes he aludido, camino de la Ciudad Eterna marcha siempre erguido y enarbolando la bandera, que no es ciertamente la de *Acción Española*, aunque las dos tengan de común una gran zona de color. Yo espero, sin embargo, que nos hemos de encontrar juntos a las puertas del Centro de la Cristiandad. Creo más aún; creo que nuestros caminos se han de encontrar antes de llegar, que hemos de hacer la última parte del viaje reunidos.»

Y a estas efusivas palabras contesta D. Angel Herrera con estas otras no menos efusivas y llenas de significación:

«¡Ah, si Dios nos diera muchos mecenas como este marqués de Quintanar, que contribuyeran a la formación cultural de la juventud: A Roma se va, es cierto, por muchos caminos, estoy cierto que «vosotros» y «nosotros» hemos de encontrarnos y no precisamente a las puertas de la Ciudad Eterna, sino antes, en la carretera amplia que conduce en derechura a Roma, que no es más que la fiel observancia de las enseñanzas del Romano Pontífice.»

Este sistema de mutua y suave tolerancia, de labor callada y honda, de trabajo impersonal o impersonalista que no se esfuma en la vanidad y en el relumbrón (y no el sistema del ruido, del grito agudo, de las gallardías retóricas o pueriles, de las protestas detonantes que suenan a hueco, del continuo agitarse y moverse en circulitos de convencidos a quienes no se hace otro daño o provecho que la exaltación alocada, que es el que se ha seguido y aún se sigue por algunos) es el que debe emplearse ahora con toda decisión.

Creemos estar bien informados para decir que el Gobierno de la República ha llegado al tope de su trasnochado y torpe anticlericalismo, y que por su íntima convicción, fuera de las presiones externas de todos conocidas y que pueden desbordar las aguas por otros cauces torrenciales, que arrollarían a todos, lo que se haga no será avanzar sino suavizar y reparar los daños ocasionados y que ya no tienen remedio, facilitando la salida a una *vida nueva*, a que nos referíamos y que en leves trazos diseñábamos en la crónica anterior. El talento diplomático, la sobrenatural prudencia y la exquisita corrección del Sr. Nuncio, Mons. Tedeschini, han desarmado totalmente al adversario, quien, llevado de los primitivos ímpetus, seguramente hubiera preferido en el representante de la Santa Sede y en el Episcopado aquella actitud inflamada y más o menos descompuesta que quisieran siempre nuestros extremistas de la derecha coincidiendo en esto, como en otras cosas, con los extremistas de la izquierda. Dios siga velando por España y por sus supremas autoridades como hasta ahora.

EL CLERO.

Gravísima y abrumadora es la preocupación de los Prelados y del clero en general, lo mismo el clero secular que el regular (aunque a este último nada le afecta directamente por su vida de *comunidad* y de *pobreza*), por el *arreglo económico*, una vez suprimido el Presupuesto. *El Señor lo dió y el Señor lo quitó*, dijo resignadamente el Santo Job, al verse despojado de todos sus bienes, y esto mismo está repitiendo hoy el clero santo y bueno que, si *vive del altar*, porque es de derecho y de deber natural conservar la vida y sostenerla decorosamente por el *trabajo* de la respectiva profesión, vive para *servir* exclusivamente al altar, al complejo de las funciones religiosas educadoras y moralizadoras, y no más,

No se nos oculta lo terrible de un cambio brusco de costumbres de muchos siglos, aunque esto, de mucho tiempo, se veía venir; el tránsito de una *vida particular*, sobre la que pesan sagrados deberes familiares que cercan y atosigan al clero secular, al establecimiento de otras bases y de otros lazos interparroquiales e interdiocesanos para salvar lamentables diferencias y para dar una mayor efectividad al hermoso dogma de la *Comunión de los santos* ha de costar muchos trabajos y muchas lágrimas. Quién sabe si Dios Nuestro Señor permite esta nueva tempestad de la Historia que azota a la Iglesia para hacerla sentir más vivamente y más de cerca los *horrores del problema social* que afectan a la mayor parte del pueblo, entre el que se hallan, por regla general, los propios familiares de los sacerdotes católicos, y para que se vaya de una vez a la *Organización* más eficiente de la caridad y beneficencia en torno, principalmente a la madre Parroquia, sin exclusivismos para los

demás templos y santuarios. No olvidemos, tengámoslo muy presente, que si algunas de las *sectas* que más se distinguen en su odio a la Iglesia Católica, parecen prevalecer hoy entre las masas del pueblo desorientado, es porque han hecho el simulacro, más o menos efectivo, de arrebatarse al Cristianismo la parte *caritativa y benéfica*, que es su original característica, pretendiendo dejar a éste tan sólo el esqueleto de sus dogmas y de sus ritos. Nos quieren dejar un Cristianismo mutilado, seco y deforme, presentándonos otro puramente filantrópico, más monstruoso aún, por carecer de base y de contenido, pero que presenta a las multitudes una faz más atrayente, aunque luego produzca el desengaño. ¡Con qué pena oía yo, hace unos meses, deslizar este pensamiento en nuestras Cortes, y, precisamente a una voz femenina!

No; debemos presentar y hacer efectivo un Cristianismo completo, que abarque el dogma, la moral, el rito y las *efusiones de la caridad ordenada u organizada*, que así se transforma en *justicia*, el supremo anhelo de los pueblos, de la conciencia humana, para evitar que el *Sermón de la Montaña* se desvirtúe entre estos dos extremismos: el *Fariseísmo* ritualista redivivo, pétreo, excesivamente conservador de intereses materiales e históricos, y el *Iluminismo* delicuescente y casi heterodoxo de *El Santo* de Fogazzaro o de *El Místico* de Rusiñol.

El pueblo católico español está dando pruebas (y no nos fijamos para ello en los casi siempre inoportunos gritos de *¡viva Cristo Rey!* y en otros signos y manifestaciones, estilo antiguo, que no compartimos) de una íntima y espontánea reacción religiosa que se manifiesta en ansia de conocer a fondo una religión, cuya ignorancia, culpable en unos y en otros, observa ahora en sí mismo con horror, y en un cordial acercamiento a su clero secular y regular con ánimo generoso de ayudarle y sostenerle. Un clero secular y regular, entregado febrilmente al estudio serio y objetivo, sin atropellados y sospechosos proselitismos, consagrado a la enseñanza incesante de la Religión, cuyas *Escuelas* pueden y deben multiplicarse, porque para ello no hay traba en las leyes, y dedicado a intensificar la vida interior de los templos con un culto severo, sin lujos llamativos y que interprete a los fieles todo el riquísimo sentido de la *Liturgia*, hoy muy ignorado, una administración sincera, diáfana, en que los seglares donantes puedan percatarse, sin sombras de dudas, de la austeridad, de la pobreza decorosa con que viven los ministros de Dios y se practica la caridad para con los pobres en los centros parroquiales, cuya perfecta organización estamos viendo en Madrid; un clero así, decimos, será siempre estimado, venerado y respetado, incluso por los adversarios, y no digamos por los fieles que asisten a esa transformación.

En este sentido trabajan intensamente muchos Prelados de que tenemos noticias, y especialmente el Emmo. Sr. Cardenal Vidal y Barraquer, y en estos y otros problemas análogos de vida interior se ocupa la *Comisión permanente* de los religiosos, con íntimas relaciones con el clero secular, y ya se está viendo el fruto de esta colaboración. Dentro de las restringidas posibilidades que nos deje el anunciado anteproyecto de *Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas*, elaborado por la *Comisión Jurídica Asesora*, ¿qué importa que las Congregaciones religiosas tengan que aparecer ante el Poder público y ante la sociedad civil como asociaciones de ciudadanos españo-

les para fines *culturales* o cualesquiera otros de los que autorizan las leyes del Estado? ¿qué importa que las Comunidades religiosas tuvieran que recibir, en algún momento, a los sacerdotes seculares de algunas poblaciones para compartir el pan de su pobreza? ¿qué importa que tuvieran que fundirse muchos Seminarios diocesanos entre sí o adscribirse a las Casas de Estudio de las Comunidades religiosas, así como que muchos religiosos tuvieran que servir desde sus conventos a parroquias no provistas de clero secular? ¿no llega el caso de utilizar sistemáticamente y en gran escala el *automóvil*, el *teléfono*, la *radio* y el *cine* para acortar distancias e intensificar más y más la cultura religiosa y moral y comunicarse más íntimamente con el pueblo? ¿por ventura se ha llegado ya a que las *publicaciones periódicas* de alta o baja o media cultura teológico-religiosa sean leídas y comentadas en todos los centros de asociaciones católicas y en muchos hogares para formar conciencia razonada de los problemas espirituales y suplir con ventajas la predicación sermonaria, hoy en cierta crisis? ¡Cuánto hay que hacer y cuánto se dejó por hacer!

No lo dudemos; en la mente y en el corazón de todas las gentes, aún de los que conceptuamos nuestros adversarios, si, por lo menos, conservan alguna creencia en Dios y en la espiritualidad, flota acariciada esta idea del sacerdocio católico que tan elocuentemente y con tanta emoción describía el último presidente de la primera República, D. Emilio Castelar, en unas notas que escribió en el libro de un correligionario suyo y que se titula: *Influencia de la Religión Católica, Apostólica Romana en la España contemporánea* (por J. Martín de Olfas. Madrid. 1876), y que dice así:

«Si entre los hombres hay algunos que deben personificar principalmente la idea religiosa, son los sacerdotes; si entre los sacerdotes, algunos que deban sacrificarlo todo, son los sacerdotes católicos. Les han sido vedados los goces de la familia, el amor de la mujer, las caricias de los hijos, la posteridad en que se dilata la vida terrena, para que no tengan más esposa que la Iglesia, ni más hijos que los fieles, ni más posteridad que sus buenas obras. Aislados en medio de la sociedad, santifican todos los placeres lícitos sin participar de ninguno, y sienten y comparten todos los dolores. Ellos ven llegar a sus pies, desde los llorosos niños que el amor envía a la vida, hasta los mudos cadáveres que recoge en su frío seno la muerte. Ellos han de bendecir, desde los jóvenes esposos que de rodillas al pie de los altares santifican todas sus ilusiones, todas sus esperanzas y confunden en sí sus dos almas y sus dos vidas, hasta los criminales que se retuercen bajo las manos del verdugo en afrentoso suplicio. Sobre la cuna, al lado del tálamo nupcial, han de pasar como un relámpago del cielo que ilumina los albores del amor y de la vida; junto al lecho del moribundo, sobre el ataúd, han de permanecer como eternos compañeros del dolor, como eternos intérpretes de la muerte. Por eso en el festín donde se ríe y se bebe, en el sarao donde se baila y se canta, no se echará de menos ciertamente al sacerdote católico; pero se le echará siempre de menos, por si llegase a faltar, en el hogar que ha visitado el dolor, junto al lecho que ha visitado la muerte. Nada más sublime, nada más santo que el ministerio sacerdotal. Cuando el hombre ha muerto, cuando le abandonan los que le han amado en vida, el sacerdote se recoge y da tierra a todo lo que es de la tierra, al cuerpo, y endereza al cielo todo lo que es del cielo, el alma. Por eso no puede ser sacerdote, no debe ser sacerdote, sino aquel que sea bastante dueño de sus pasiones para domarlas, bastante señor de su cuerpo para vencerlo; aquel que está decidido a

pasar su vida entre lágrimas y dolores, como esas aves que gustan de volar entre las tempestades; aquel que está decidido a llamar hermanos a sus enemigos, a devorar todas las injurias por Cristo, a levantar la cabaña que el terremoto ha destruido, a consolar la miseria y el hambre, a curar las enfermedades así del organismo como del espíritu, a visitar las poblaciones donde la peste reina y los campos donde reina la guerra, a luchar con todas las fuerzas de devastación que encierra la naturaleza y con todas esas fuerzas de dolor que encierra la sociedad, a esparcir sobre la tierra, sobre la humanidad, con efusión, como bienhechor rocío, santas y consoladoras esperanzas».

¡Qué página tan sublime!

No lo es menos este párrafo sobre la idea religiosa en general, a la que no le falta otra cosa que esa concreción a la Iglesia Católica con su indispensable *disciplina*, que tanto estorba al espíritu liberal, entre otras cosas por suponer que esa disciplina no tiene algo de *accidental* que puede variar al compás de los tiempos. Dice así ese párrafo:

«Nada hay más injusto, nada más impío que amortizar el espíritu religioso, grande como el alma de que procede, infinito como Dios a quien se dirige, en una egoísta secta política. El sentimiento religioso es el eterno amor, la eterna poesía, la eterna idea, el alma inmortal de la humanidad, que sintiéndose inquieta y malhallada en los estrechos límites de la realidad, busca más allá del espacio, más allá del tiempo, a Dios, en cuyo seno se dilatará, después de la noche que se llama muerte, nuestra propia vida. El sentimiento religioso no es patrimonio de ninguna secta, de ninguna familia, de ningún partido; es el anhelo de la humanidad; es el himno de todas las artes; es la luz de todas las ciencias; es la esperanza que se levanta de todos los sepulcros; es el incienso que exhalan todos los planetas; es el cielo infinito en que vuelan todas las almas».

Sobre ese fondo común de religiosidad, más o menos difusa, que se extiende a tan amplísimos sectores, y sobre esa idea, tan soberanamente descrita de lo que es o debe ser el sacerdote católico, por tantos y tantos espíritus compartida, es sobre lo que debemos aspirar a construir *la nueva vida sacerdotal*, adaptándola a las imposiciones de las actuales circunstancias.

LA ACCIÓN CATÓLICA. EL NUEVO No otro es el pensamiento insistente de Su
CONSILIARIO GENERAL. Santidad el Papa Pío XI al establecer las
nuevas relaciones entre la Iglesia y los Estados por los novísimos *Concordatos* de la postguerra (1), y al reorganizar la *Acción Católica* de los fieles, *jóvenes, adultos y mujeres*, en todos los países, pero enteramente y a rajatabla *fuera de los antiguos marcos de los partidos políticos*, con los cuales se hallaba ésta un poco confundida. Nos tememos que aún sea escasa la luz que se viene proyectando sobre este deli-

(1) Es de gran utilidad, salvo las explicable exaltaciones del autor, la oportunísima obra de D. Jaime Torrubiano Ripoll, publicada en Julio del pasado año, sobre *Los Concordatos de la postguerra y la Constitución religiosa de los Estados*. El autor, después de unas breves páginas preliminares en que se expone su criterio personal, se limita a traducir los textos de todos los Concordatos vigentes.

cadísimo problema para acabar con rutinas, trampantojos e intereses que se atraviesan en el camino para una sana, limpia y vigorosa restauración cristiana.

Largo y desolador fué el paréntesis de silencio e inactividad que se abrió, no ya desde la proclamación de la República en que todo cesó, sino desde mucho antes, cuando todo se veía venir y era más necesaria la concentración y buena estructuración de fuerzas. Lo impedía, más que otra cosa, la confusión de ideas, a la sombra de la cual pugnaban criterios muy contrapuestos. No obstante las advertencias e insinuaciones del Papa, persistía el criterio de querer englobar la *Acción Católica* con la acción política y con la acción profesional y económica: *un carro con tres ruedas desiguales en un mismo eje, que no anda, que no puede andar.*

Notable y bienhechora ha sido la influencia que durante estos últimos meses ha venido ejerciendo el Emmo. Cardenal Vidal y Barraquer, junto con la egregia Pastoral colectiva del Episcopado de primeros de año. Las dificultades se van allanando y los cerebros se van abriendo a la luz de los pasados fracasos y de las presentes experiencias. Aún queda mucho que hacer; pero se hará y se hará bien.

Prenda de ello es el nombramiento reciente del *Consiliario general de la Acción Católica* en la persona del Ilmo. Sr. D. Juan Luis Pérez, Obispo de Oviedo. Su competencia en estas materias de *Acción Católica* y en los problemas sociales está universalmente reconocida. No insistimos en ello, porque tendremos ocasión de comprobarlo más que con palabras con obras. Nuestra felicitación y por muchos años.

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

Madrid, abril de 1932.

ISLAS FILIPINAS

EL SECRETARIO DE GUERRA HACE UNA VISITA OFICIAL A LAS ISLAS. CAUSAS Y PRECEDENTES.—No es esta la primera vez que el Presidente de los Estados Unidos envía sus visitadores o comisionados con objeto de que examinen de cerca la situación tanto política como económica y social de las Islas, y cuyos informes sirvan luego de base a la política del Gobierno con respecto a su retención o liberación. No es esta sin embargo la única fuente de información de la metrópoli. No pasa año que no venga algún Senador, o Diputado, o personaje influyente en la política, ya en viaje de recreo, ya su pretexto de algún negocio, a reconocer las condiciones actuales del país y a comprobar por sí mismos hasta qué punto la cuestión filipina merece la atención del Gobierno central y de sus Cámaras Legislativas.

Los caudillos filipinos, a su vez, siguen una táctica en todo semejante a la de sus dominadores. Además de mantener dos comisionados de asiento permanente en Washington, y cuya ocupación sea promover y defender en el Congreso la causa de la independencia, han acudido con frecuencia al recurso de enviar delegaciones especiales a la capital norteamericana, con el fin

de intensificar la labor de los comisionados residentes, activar más y más dicho movimiento y conseguir lo antes posible una solución favorable y definitiva al problema filipino.

El clamor por la independencia no se ha extinguido, a pesar de las concesiones que los nuevos dominadores les han hecho en épocas sucesivas: Congreso de Diputados, Senado, participación en el Gobierno; todo es poco; quieren la independencia completa, absoluta e inmediata. La promesa está hecha en términos de concedérsele cuando en Filipinas se haya organizado y funcione regularmente un gobierno estable. La condición está realizada. Es, pues, llegada la hora de que cumplan la promesa y concedan la libertad.

Afortunadamente (por lo menos así lo creen muchos), el Gobierno de Washington no parece opinar de la misma manera, alegando, entre otras razones que justifiquen sus miras, la falta de preparación económica, la proximidad del Japón y la carencia de ejército y de armamentos de defensa. El Presidente Hoover, deseando poner de manifiesto sus intenciones de actuar en conformidad con los hechos y sin prejuicios de partido, determinó enviar en comisión especial al Ministro de la Guerra, Mr. P. Hurley, persona de toda su confianza, con el fin de que recogiera todos los datos necesarios para proceder a un arreglo definitivo de la cuestión filipina.

La opinión pública estuvo muy lejos de ser unánime en punto a la importancia y carácter de la visita; y mientras unos esperaban de ella la clave para la futura política de Washington, y por consiguiente del futuro estado de las Islas, otros no veían más que una estratagema del Presidente Hoover para acallar, siquiera temporalmente, el clamor por la independencia. Un término medio, probablemente, nos aproximaría más a la verdadera causa y significado del viaje en cuestión, el cual, sin duda, ha constituido el acontecimiento de más trascendencia política de muchos años a esta parte.

LLEGADA Y PRIMERAS IMPRESIONES.

Con suficiente anticipación el Gobernador general había expedido una orden declarando fiesta oficial en Manila y provincias limítrofes el día de la llegada del Sr. Ministro a las Islas. El día 1 de Septiembre saltaba a tierra el ilustre visitante, siendo recibido y saludado por todas las autoridades y aclamado por miles de espectadores de todas clases y condiciones. Aquel mismo día por la tarde se organizó una grandiosa manifestación en la que tomaron parte todas las fuerzas vivas y elementos de la sociedad, con el fin de patentizar que el grito por la independencia era unánime y universal. Unas doscientas mil personas desfilaron ante el palacio de Malacañang, residencia ordinaria del Gobernador general y actualmente morada del ilustre huésped. Semejantes demostraciones se repitieron más tarde, a su arribo a las principales poblaciones. El valor que estas y otras parecidas exteriorizaciones del entusiasmo popular tenían en la apreciación del señor Ministro, fué uno de los puntos sobre los que mantuvo hasta el fin la más completa reserva. No entraba en el objeto de su visita adelantar juicios o prevenir soluciones. Bien claro lo dijo en su primera entrevista con los periodistas, quienes, al parecer, esperaban de él toda clase de revelaciones: «Mi cometido, les dijo, será únicamente preguntar y observar, para luego someter un

informe completo y verídico al Presidente de la República». Por supuesto que estas declaraciones estuvieron muy lejos de satisfacer los anhelos de la prensa, ansiosa siempre de aventar noticias y producir sensaciones, siendo además motivo de que la prensa filipina adoptara desde el primer momento una actitud recelosa, a veces agresiva, y en general intolerante.

A pesar de las declaraciones hechas por el Sr. Ministro, aun antes de llegar a Manila, de que no abrigaba prejuicios de ningún género y que venía exclusivamente con el propósito de juzgar los hechos con el criterio más amplio e imparcial, muchos periódicos no veían otra cosa que un mero paliativo de una política previamente definida; afirmando que los planes y miras de Mr. Hurley debían sufrir un cambio radical para que sus impresiones pudieran ser propicias a la causa filipina. Este punto de vista, reflejado constantemente por la prensa, no pudo menos de crear un ambiente un tanto adverso y dispuesto a interpretar todos sus movimientos y declaraciones en sentido desfavorable y quizás injusto. El mismo Presidente del Senado se creyó en el deber de publicar una nota demandando tolerancia y aconsejando se le dieran todas las facilidades y datos para que su viaje resultara fructuoso a la causa filipina. Sólo así se convencería de que el pueblo deseaba sinceramente la libertad.

SU PROGRAMA. ULTIMOS COMENTARIOS.

El Sr. Ministro no tardó en poner manos a la obra. Había anunciado que trataría de conocer el sentir del pueblo, en particular sobre las responsabilidades que traería consigo la independencia, y no había que perder tiempo. Al tercer día de su llegada abandonó la capital, y acompañado de altos funcionarios del Gobierno, emprendió un viaje por las provincias del centro y del Sur para ver el estado en que se hallaban las clases trabajadoras, interrogar a los habitantes de las villas y barrios, poner, en fin, todos los medios para obtener una información la más completa que las circunstancias le permitieran. No creemos necesario seguirle paso a paso en su itinerario, y nos limitaremos a examinar aquellos puntos hacia los cuales enfocaba todos sus interrogatorios.

Muchas eran las cuestiones que Mr. Hurley traía en su programa y cuya solución esperaba recibir del pueblo mismo, no de los legisladores ni de las clases ilustradas, cuyas reclamaciones, al parecer, no encontraba del todo sinceras. ¿Está el pueblo conforme con que el mercado americano se cierre total, o casi totalmente, a los productos filipinos? ¿Sabe la población rural que uno de los resultados de la independencia sería el que sus frutos no encontrasen entrada en los Estados Unidos, y probablemente en ninguna otra parte? ¿Han estado nunca los mahometanos de Mindanao en mejores relaciones con el resto del Archipiélago que durante el régimen americano? ¿Qué haría Filipinas, independiente, en caso de una agresión, sin poder disponer de ejército ni marina de guerra? ¿Deberán los Estados Unidos reclamar los millones que han gastado tanto en el mejoramiento como en la protección y seguridad de las Islas? Estos solían ser los puntos culminantes de todos sus interrogatorios y entrevistas. Este procedimiento, y sobre todo ciertas preguntas que a primera vista no están al alcance de la gente de poca o ninguna

ilustración, irritaron los sentimientos patrióticos de algunos elementos poco tolerantes, quienes acometieron decididamente la tarea de responder a las susodichas preguntas en un sentido radicalmente independentista y divulgarlas en la prensa para prevenir al público y evitar que cayera en las redes que el Sr. Ministro tan cautelosamente les tendía. El lector convendrá con nosotros en que tales preguntas parecen más a propósito para corroborar convicciones previamente adquiridas que para obtener una información verdadera e imparcial sobre los sentimientos que los filipinos abrigaban respecto a la independencia inmediata. No tiene, pues, nada de extraño que el público perdiera cada vez más su confianza en las promesas del Sr. Ministro, y que algunos periódicos afirmaran que en lo tocante a la independencia no se podía esperar gran cosa de la visita.

Otro incidente vino a confirmar la persuasión de que el criterio amplio, con que tantas veces anunció llevar a cabo su visita de observación, se iba estrechando de tal manera, que ya no veía sino lo que tenía el color de anexión o retención. Nuestros lectores sabrán que los habitantes de la isla de Mindanao, mahometanos en su mayor parte, nunca llegaron a estar enteramente sometidos al Gobierno español. Durante el nuevo régimen la aproximación al Gobierno central ha sido más rápida y hoy la sumisión es casi completa. Existen, sin embargo, razones muy poderosas que hacen presentir un inevitable desmembramiento del resto del archipiélago, si la soberanía americana llegara a retirarse de las Islas.

Mr. Hurley, conocedor de la situación, procuró sacar de ella todo el partido posible. A su paso por las principales ciudades de la Isla, mostraba preferencia, según anunciaban los despachos de la prensa, en conferenciar y recibir informes de los caciques mahometanos, que sabía de antemano ser de ideas retencionistas, y en cambio no prestaba atención a los residentes, tanto mahometanos como cristianos, que pedían la independencia. Esto produjo un choque entre la prensa americana y la filipina, y mientras la primera publicaba con grandes títulos la noticia de que los habitantes de Mindanao pedían la continuación de la soberanía americana, la segunda ponía el grito en el cielo denunciando la inconsecuencia y la parcialidad del procedimiento empleado por el Sr. Ministro.

MR. HURLEY SE RETIRA SIN HACER DECLARACIONES. ACTITUD DE LOS CAUDILLOS FILIPINOS.

De vuelta a Manila, y abordado de nuevo por los periodistas, mantuvo la más absoluta reserva en lo tocante al problema de la independencia, concretándose a encomiar la hospitalidad del pueblo filipino, que tan cariñosa y cordialmente le había salido a recibir en todos los puntos de su itinerario. En el discurso pronunciado en el banquete de despedida no fué más generoso en conclusiones y promesas. Mr. Hurley se despidió previniéndoles que el problema en cuestión debe solucionarse según los dictados de la razón y no al impulso de las emociones. Terminó haciendo votos por la prosperidad del pueblo filipino y porque reine siempre la más completa armonía entre filipinos y americanos.

En resumen, el viaje del Ministro de la Guerra ha sido rico en incidentes y comentarios de todos los matices y de lecciones útiles para el futuro, si bien

los ánimos no estaban en la mejor disposición para recibir lecciones. En cambio ha sido escaso, por no decir nulo, en conclusiones relativas a la futura política del Gobierno americano.

No les falta, pues, lógica a los caudillos filipinos, cuando después de tantas delegaciones, reconocimientos, informes, etc., insisten en que es llegada la hora de que América les hable claro. Tanto el Presidente de la República como su Gobierno deben conocer ya el sentir y pensar del pueblo filipino; lo han patentizado en conferencias públicas y privadas, en paradas y manifestaciones, en resoluciones presentadas a los delegados de la metrópoli; tiempo es ya que Washington hable y defina de una vez para siempre las relaciones entre Filipinas y Estados Unidos, y de esa manera termine el actual estado de provisionalidad y expectación.

«NUESTRA ESPAÑA».

Con este título acaba de aparecer una nueva publicación semanal. Antes del advenimiento de la República existía ya un semanario «La Voz Española», de criterio netamente católico, conservador y monárquico. Mas, como éste no cambiara de ideas con el cambio de Gobierno, algunos entusiastas del actual régimen acometieron la empresa de fundar una revista que fuera el eco fiel de los sentimientos y de la política de los nuevos gobernantes. Su programa, tal como aparece en los primeros números, no tiene nada que envidiar al de sus correligionarios de la península en punto a ideas y sentimientos radicales. Quiere convencer a todos los españoles de Filipinas que la República es la única salvación de España; pero no la República moderada y tolerante sino la radical, socialista y anticlerical. Ni siquiera la República de Alcalá Zamora y Maura, sino de Azaña, Marcelino Domingo y de los Ríos, cuyas biografías aparecen en los primeros números para consuelo y edificación de sus lectores. Consecuente con sus principios no tardó en enfilarse en baterías contra los diputados vasco-navarros, cuya noble actitud e intrépida defensa de los derechos de la Iglesia califica de crímenes de lesa libertad, perpetrados por católicos cerriles e intolerantes.

Los proyectiles lanzados por «Nuestra España» no cayeron en él vacío, y sus injustas invectivas fueron repelidas con una energía y elocuencia que probablemente no esperaban los editores de la naciente publicación. En la prensa local editada en castellano aparecieron varios artículos poniendo los puntos sobre las ies y rebatiendo las doctrinas anticatólicas y anticlericales de «Nuestra España», defendiendo en especial la actuación de los diputados vasco-navarros en las Cortes Constituyentes. No sabemos cuántos prosélitos habrá hecho desde su aparición, ni cuántos podrá hacer en adelante. La colonia española no debe sentir mucho la necesidad de socializar la propiedad, de nacionalizar los bienes de la Iglesia ni de expulsar las órdenes religiosas. Su éxito hasta el presente parece muy dudoso, y, sin pretender escudriñar el futuro, parécenos que el porvenir de «Nuestra España» se presenta bastante nebuloso y desalentador.

NECROLOGÍA. ¿EL ÚLTIMO
OBISPO ESPAÑOL?

El día 2 de agosto del presente año falleció, víctima de un ataque cardíaco, el ilustrísimo Sr. D. José Clos, Obispo de Zamboanga. Le sorprendió la muerte mientras giraba la visita pastoral, al hacer en un pequeño barco la travesía entre dos islas. Su cuerpo fué trasladado inmediatamente a su Iglesia Catedral, donde se le tributaron solemnes funerales, con asistencia del Ilmo. Sr. Delegado Apostólico, Ilmo. Sr. Arzobispo de Manila, varios Obispos y numerosas representaciones tanto eclesiásticas como civiles.

Nacido en Perelada, Gerona (1859), ingresó en la Compañía de Jesús en 1878, y después de haber ejercido importantes cargos en su corporación fué finalmente preconizado Obispo de Zamboanga en 7 de mayo de 1920, y consagrado el 1 de octubre del mismo año. Con él se cierra el catálogo de prelados españoles que con su ciencia y virtud han edificado y gobernado la Iglesia de Filipinas durante más de tres centurias, desde que el Ilmo. Sr. Salazar, primer Obispo de Filipinas, erigió en 1581 la Sede Episcopal de Manila.

La pérdida de las Islas para la corona de España fué causa de que se iniciara un rápido proceso de eliminación de los Obispos de nacionalidad española para ser sustituidos por Prelados americanos, filipinos o de otras nacionalidades. Esta marcada tendencia de Roma nos inclina a sospechar que la participación del clero de nacionalidad española en el Episcopado filipino ha terminado quizá para siempre. Si, como suponemos, el sucesor de Monseñor Clos no es ya de la patria de los Salazar y Benavides, quedamos la satisfacción de que la obra que ellos comenzaron y sus sucesores continuaron a través de tres siglos—el establecimiento de la Iglesia Católica en Filipinas—ha llegado a ser una feliz realización, constituyendo en la actualidad el acontecimiento más notable en la historia de la propagación de la Iglesia en el Oriente.

FR. C. PEDROSA, O. P.

Colegio de Letrán. Manila, Diciembre, 1931.

COLOMBIA

CONCENTRACIÓN NACIONAL.—El partido conservador, que durante cuarenta y cinco años dirigió los destinos de la República, logró establecer la verdadera democracia y garantizar los derechos públicos y privados de los colombianos y de todos los extranjeros que venían al país a trabajar honradamente. El conservatismo desgraciadamente se presentó dividido en las elecciones para Presidente de la República, en Febrero de 1930; el liberalismo, que no había lanzado candidato, trabajó sin descanso para dividir más y más a su adversario; por otra parte, el entonces Presidente de la nación, Dr. Miguel Abadía Méndez, hombre verdaderamente pernicioso para con el partido que lo había llevado a la primera magistratura de la nación, con su política maquiavélica, atizaba la división, favoreciendo oficialmente la candidatura del Dr. Guillermo Valencia, contra la del general Alfredo Vas-

quez Cobo, sostenida por la mayoría de la opinión pública. Cuando la división del conservatismo llegó a tal extremo, que hacía imposible la unión, algunos conservadores y el partido liberal lanzaron el nombre del Dr. Enrique Olaya Herrera, como candidato de concentración nacional; el Dr. Olaya aceptó tal postulación, siempre que fuera proclamado por todas las representaciones políticas de la nación, y manifestó en varias cartas políticas que su gobierno sería nacional, compuesto de todos los elementos sanos de los partidos, y que conservaría en todas sus partes el Concordato y buenas relaciones con la Santa Sede. Ante tales declaraciones, su nombre electrizó a los colombianos, considerándolo como el salvador de la patria. Llegaron las elecciones de Febrero, y el Dr. Olaya obtuvo en las votaciones mayoría relativa.

El conservatismo, cuando se dió cuenta del abismo a donde lo había precipitado la malhadada división, confiando en las promesas del candidato de la *concentración nacional*, le entregó el Gobierno el 7 de Agosto de 1930.

El 16 de Agosto del mismo año, el nuevo Presidente y su primer Ministro, Dr. Carlos E. Restrepo, divulgaron por todo el país una famosa *circular*, en que sintetizaban todo el plan administrativo del nuevo Gobierno; he aquí algunos de los puntos más importantes: «Al iniciarse las labores de la presente administración ejecutiva, creemos de nuestro deber expresar a ustedes nuestras ideas cardinales respecto de algunos puntos que estimamos de suma trascendencia, y darles algunas normas fundamentales que deben ser inviolables para ustedes como son para nosotros... Pedimos a todos nuestros compatriotas y exigimos perentoriamente a nuestros colaboradores un respeto absoluto a la probidad personal, política y administrativa. Aún más; de nuestros subordinados no sólo requerimos honradez sino obediencia a las más exigentes normas de delicadeza.

Uno de los propósitos más persistentes y tenaces de la presente Administración, es garantizar al país una absoluta pureza en el ejercicio del sufragio, de modo que los resultados de éste correspondan legal y moralmente a las opiniones auténticas de nuestros conciudadanos. A nosotros, como guardianes de la democracia, no nos interesa que las elecciones den resultado en tal o cual sentido—previsto y procurado—sino que ellas sean la expresión fiel de la voluntad y de la soberanía nacionales. Funcionario o empleado público que no esté de acuerdo con este pensamiento y que no tenga el valor civil necesario para llevarlo a la práctica, ni puede ni debe acompañarnos. De la manera más obligante y especial prescribimos a nuestros colaboradores en el Gobierno la más vigilante armonía con las autoridades eclesiásticas, no sólo porque en ella está inspirada la Constitución, sino porque ella es, al mismo tiempo un imperativo ético y social... Desde cualquier punto de vista que se estudien en Colombia las cuestiones político-religiosas, es necesario reconocer que el Clero constituye una fuerza moral organizada, que tiene que aprovecharse para la dirección y educación espirituales del pueblo.

Respecto a nuestras promesas y la lealtad a nuestras convicciones, están solemnemente empeñadas en el fiel cumplimiento de los propósitos expuestos, y seremos inflexibles en las sanciones contra empleados de cualquier categoría que no los secunden en las respectivas esferas de sus atribuciones...»

Han pasado ya diez y seis meses, desde que apareció este célebre docu-

mento político, y los hechos y acontecimientos acaecidos en este lapso de tiempo son criterio seguro para juzgar de la realidad de tales promesas. Es un hecho doloroso, pero innegable, que desde que asumió las riendas del poder ejecutivo el Dr. Olaya Herrera, la impunidad más vergonzosa recorre todos los ámbitos de la nación; los crímenes y asesinatos políticos son tan numerosos cual nunca se habían registrado, durante cincuenta años; las vidas, bienes y derechos de miles de colombianos están en manos de facinerosos, respaldados muchas veces por autoridades subalternas, sin que se haya visto hasta ahora sanción por parte del Gobierno.

Bastaría citar el asesinato perpetrado en la persona del presbítero Dr. Ordúz, Párroco de Molagavita, por la policía de Santander Sur. Es también un hecho evidente, que en los Departamentos donde hay gobernadores liberales, las garantías cívicas y los derechos políticos han desaparecido para la mayor parte de los conservadores; que en esos mismos lugares, las autoridades subalternas persiguen ya pública, ya privadamente al partido católico, que es el conservador.

¿Qué diremos de la imparcialidad y neutralidad de las autoridades en los debates electorales? Las elecciones para representantes al Congreso y las de consejeros municipales dan un mentis absoluto a la tan recomendada neutralidad oficial. En todos los pueblos donde eran liberales las autoridades, la opresión fué tan violenta, que en muchos lugares se negó rotundamente a los conservadores el derecho de votar; y las bayonetas del Gobierno sólo sirvieron para matar, herir y perseguir al conservatismo, y amparar y secundar al liberalismo. En cuanto al respeto y armonía con las autoridades eclesiásticas, en esos mismos pueblos, ha sido letra muerta; muchos párrocos han tenido que abandonar sus puestos ante las amenazas de la chusma liberal, azuzada por las autoridades locales. La gente sensata se pregunta: por qué el Presidente no pone un dique a tantos males y a tantos abusos de las autoridades inferiores. ¿Es que no puede o no quiere?

Creemos sinceramente en lo primero; el Dr. Olaya Herrera ha puesto en manos del liberalismo más de la mitad de la administración pública; y el liberalismo tiene por canon de su doctrina, el atropello de todos los derechos públicos y privados de los que no están afiliados a su secta, y la impunidad absoluta de todos los delitos y crímenes de sus partidarios.

Esta es la situación de la República; negros nubarrones se ciernen sobre el horizonte de la nación; y sin ser profetas, podemos dar por cosa cierta y segura la no lejana persecución religiosa, si el liberalismo llega a adueñarse del Gobierno.

Aunque la presente Administración no es liberal propiamente, sin embargo el odio y aversión a la Iglesia católica ya se han manifestado, en los numerosos proyectos de reforma constitucional y del Concordato presentados por el liberalismo en el Congreso que acaba de clausurarse; tampoco son muy satisfactorios los decretos del ejecutivo, que suspenden la facultad de conferir grados en todos los colegios regentados por religiosas y suprimen el Instituto Técnico de Bogotá regentado por los Hermanos de las Escuelas Cristianas.

CRISIS ECONÓMICA.

La República se encuentra agobiada por la enorme deuda de doscientos cincuenta millones de dollars, que debe a los Estados Unidos. Enloquecidos los colombianos, creyeron llegar a la cima del progreso, entregándose en manos del tío Sam, imaginándose que la poderosa nación del Norte, repartiría siempre sus fabulosos millones de oro.

Durante tres años, desde 1926 hasta 1929, estuvo el país nadando en oro; y considerándose como el pueblo más rico, empleó esos millones, prestados, en objetos de lujo, importados de los almacenes del tío Sam; muy pronto se consumió ese dinero, no quedando de utilidad efectiva sino algunos fragmentos de vías férreas y de carreteras; como consecuencia de este despilfarro, ha venido la más espantosa crisis económica en todo el país; los negocios y transacciones comerciales completamente paralizados; el Gobierno, haciendo grandes economías en todos los ramos de la administración, apenas alcanza a cubrir los intereses mensuales de la deuda exterior.

El Congreso aprobó todos los proyectos de ley que el Ejecutivo le propuso para solucionar la crisis; tales como el contrato de los petróleos del Catatumbo y el monopolio de fósforos; además le concedió amplias autorizaciones para remediar y conjurar la pavorosa situación porque atraviesa la nación; pero ante la baja constante de las rentas nacionales, de los bonos en el extranjero y la depreciación del café, todos los esfuerzos del Gobierno han sido casi sin ningún provecho. Ultimamente, como medidas heroicas, se decretaron nuevos impuestos, se prohibió la introducción de mercancías de mero lujo, se impuso una altísima tarifa aduanera a los artículos alimenticios que el país puede producir, se prohibió la exportación del oro, ya acuñado, ya en barras, y se estableció en Bogotá una junta de Control para restringir a lo mero necesario los giros bancarios; también el Gobierno celebró un contrato con el Banco de la República, por el cual la nación arrienda las salinas terrestres por el término de trece años por la suma de quince millones de pesos.

Las bajas de las rentas nacionales en 1931, con relación a las entradas en el año de 1930, fueron de treinta millones de pesos; en esta misma proporción disminuyeron las rentas departamentales y municipales.

NUEVO PARTIDO POLÍTICO.

En Colombia sólo dos partidos políticos existían: el conservatismo y el liberalismo; hoy aparece un tercer partido; El Laborista-Agrario-Nacional (Planismo); su programa está sintetizado en diez puntos, de los cuales anotamos los más importantes.

**Derechos del ciudadano.*—El Planismo proclama y sostiene el derecho innato de todo individuo a que el Estado le suministre gratuitamente educación, instrucción especializada, previsión higiénica y atención médica. De esta suerte y por medio del perfeccionamiento individual, desaparecerá la distancia que existe hoy entre la enorme cantidad de colombianos oprimidos y la pequeña de dirigentes opresores.

El elemento humano.—Convencido el Planismo de que el elemento humano nativo, por su número y capacidad potencial, es suficiente para impulsar el desarrollo del país, dirigirá todos sus esfuerzos a elevar rápidamente

el nivel moral, intelectual y físico del pueblo colombiano, ya que está constituido por un tipo de raza superior, capacitado para dominar el trópico y producir en él una civilización.

Ración vital.—Mediante el crecimiento y desarrollo de las empresas que acometa el Estado, habrá más oportunidades de trabajo. Pero, además de cooperar en tales formas al bienestar general, el Planismo, a la vez que exige de todo individuo la colaboración de sus esfuerzos en provecho de la colectividad, le reconoce el derecho a un mínimo de ración vital, o sea a una parte suficiente de subsistencia, vestido y albergue, sobre todo mientras la deficiente distribución de la riqueza y de la cultura mantenga núcleos de desocupados involuntarios.

Derechos de la mujer.—Sin perder de vista las diferencias fisiológicas, en cuanto ellas implican consideraciones y prerrogativas especiales para la mujer, el Planismo sostiene que a ellas corresponden iguales e idénticos deberes a los señalados al hombre por el Estado.

Religión.—De acuerdo con lo estatuido al efecto por la Constitución Nacional, el Planismo respeta las creencias religiosas de los habitantes de Colombia».

Atendidas las condiciones propias del pueblo colombiano, es muy probable que el nuevo partido no tenga éxito duradero; la mayor parte de los colombianos son propietarios de pequeñas porciones de tierra, y no viven por consiguiente bajo la tutela de grandes propietarios ni de poderosas fábricas, porque no las hay. Colombia tiene de extensión un millón, ciento veintisiete mil, trescientos setenta y dos kilómetros cuadrados, de los cuales hay habitados solamente una tercera parte; el resto son inmensas selvas vírgenes de imponderable feracidad, que devuelven en abundancia el trabajo del colonizador; las numerosas minas de oro, plata, platino, esmeraldas, hierro y cobre están en su totalidad sin explotar; los grandes yacimientos de petróleo que existen en todo el país están sin aprovechar en su mayor parte. La falta de brazos se ha notado siempre que el Gobierno emprende obras públicas de consideración, teniendo muchas veces que aplazarlas por falta de obreros.

Lo que sucede es que en Bogotá algunos desocupados quieren vivir con todas las comodidades, sin trabajar; y como esto no es fácil, vociferan contra los ricos, y se titulan conductores del obrerismo; por otra parte, la idiosincrasia de la América-hispana es la imitación de todo lo europeo; pero no se imita lo bueno sino lo malo.

FR. RAIMUNDO S. MEJÍA, O. P.

Chiquinquirá, enero de 1932.

BIBLIOGRAFIA

Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung. Eine Untersuchung über die Psalmen I-LXXII, von Lic. Arvid Brune, Rektor vid Sigtunahöf-sens Humanistiska Läroverk Sigtuna. Leipzig, Schöfl, 1930. 16 S. pag. IV. 349. Mk. 17.

Es el Salterio el libro poético por excelencia del Antiguo Testamento. Como tal se encuentran en él todos los elementos característicos de la poesía hebrea. Indudablemente que entre todos ellos resalta por su valor especial la acentuación y el ritmo.

A pesar de los esfuerzos realizados, principalmente en los últimos años, por los especialistas con el fin de aclarar y precisar la naturaleza del movimiento rítmico en la poesía hebrea, es necesario confesar que, aun no se ha llegado a una conclusión definitiva. Ningún sistema tiene el suficiente apoyo para ser adoptado como tal. Desde luego parece evidente que la métrica se fundamenta en la acentuación, mas no está precisamente el peso de la sílaba. Es tan difícil distinguir las sílabas acentuadas de las que no lo son y señalar con exactitud el número y lugar de las acentos.

La obra del Dr. Brune, recientemente publicada, se interesa al esclarecimiento de este tema tan sugestivo por medio de un concienzudo estudio de los acentos en los Salmos.

La tesis capital de todas sus investigaciones bállase compuesta de estas tres afirmaciones:

1.^o Solo las palabras que llevan acento pleno tienen valor rítmico.

2.^o El número de sílabas no acentuadas o acentuadas con acento menor es indiferente;

3.^o no puede, por lo tanto, haber cuestión de pies de verso en la poesía hebrea.

Discuten largamente los especialistas si en la poesía hebrea tiene lugar el mismo mixto, o si por el contrario se halla toda ella regida por un metro único. Si estos sostiene que, a lo menos en los Salmos, ya se da ningún caso de metro mixto.

Si en algún Salmo se presenta el caso inconcebible de metros variados, debe ello atribuírse a la no composición de dos poemas, como sucede en los Salmos XVIII, XXVII y I, o es que se trata de ediciones posteriores, que es el caso de los Salmos I, 5 s., XXXI, 20 s., XXXIII, 12, 13, 20 s., LII, 10 y LXXX, 10.

Bien conocido es el pesimismo que domina a los autores en cuestión con respecto como es la reconstrucción del texto de los Salmos. Su carácter religioso y el cumplimiento litúrgico han originado, junto con la malapropiación sucesiva de copias, multitud de alteraciones en el texto primitivo, muy difíciles de precisar y corregir. El Dr. Brune dice que en el curso de sus investigaciones se le ha impuesto cada día con fuerza mayor la impresión de que ese pesimismo no se halla exagerado, toda vez que casi todo de lo que se necesita para la reconstrucción de los Salmos, se encuentra en el mismo texto.

Aunque no se comparta ese optimismo del autor que cree poder llegar casi por sola la métrica a la reconstitución del texto primitivo, no se puede negar que estudios llevados a cabo con tanta seriedad y competencia, son más que suficientes para acreditar a un autor, además de que siempre contribuyen al esclarecimiento de temas difíciles y ciertamente interesantes.

Con nuestra felicitación al autor le suplicamos no tarde en publicar el segundo volumen que complete y perfeccione la obra.

V. BEREĆIBAR.

Hacia una nueva educación. Relación y síntesis de los debates sobre la nueva psicología y el programa en la quinta conferencia mundial de la Asociación de la Educación nueva, celebrada en Elsinore (Dinamarca) en agosto de 1929. Redactada para la N. E. F. por William Boyd, M. A. B. Sc., D. Phil., Director de la Sección de Educación en la Universidad de Glasgow, con la colaboración de Muriel M. Mackenzie, de la Junta de la Asociación, con una introducción de Sir Michael Sadler. Traducción por Luis Gutiérrez del Arroyo. Del Museo Pedagógico Nacional. Primera edición. Espasa-Calpe, S. A. Ediciones de «La Lectura». Un tomo de 410 páginas. Precio 12 ptas. en rústica.

En esta obra se resumen o transcriben fragmentariamente más de doscientos discursos de los conferenciantes de Elsinore. Muchos aciertos, muchas equivocaciones se encuentran por todo el libro. Los recopiladores son imparciales. Nada admiten, nada rechazan. Informan. Y una crítica de este libro sólo puede ser de la misma manera. Su extensión desmesurada lo hace irrefutable.

Una visión de conjunto nos hace apreciar, entre la maraña de opiniones peregrinas, a veces opuestas, ciertas coincidencias. Sólo señalaré las dos más destacadas. 1.^a El anhelo de suprimir, por artificiosos y falsos, los exámenes, o al menos, su realización al modo clásico de la pedagogía tradicional, sustituyéndolos por otras «pruebas de aptitud» menos postizas y más eficaces. Todos coinciden en la apreciación del mal, pero los criterios se dividen... o mejor, se multiplican al proponer remedios o fórmulas nuevas. 2.^a Como reacción contra lo que pudiéramos llamar «dictadura del Maestro», se tiende a dar libertad al niño para que se defina espontáneamente y se le inculca cierto sentido de responsabilidad, reminiscencia del imperativo categórico kantiano. Se aspira a la autonomía escolar (*self government*).

Como todos los sistemas nacidos por cierta necesidad biológica de reacción, para subsanar las deficiencias de los contrarios, estos sistemas pedagógicos, exagerando el aspecto que los otros descuidaban, se hacen, a su vez, monoédricos, incompletos. Pocas veces o nunca, se da el sistema ecuaníme, perfecto. Para evitar la tiranía del «dómine» —¡oh, el sentido tieso de la palabra «educación»— se deja al niño, ahora, como a un potro sin freno. No se quiere entender que el *dadaísmo* en arte excita la hilaridad sin consecuencias, pero, en educación, causa daños irreparables. ¡Pobre niño, víctima de tantos ensayos que, en el caso mejor, tienden a hacer de él un *animal sano!*... y nada más!

No se cita en este libro nada de España, ni siquiera a las Escuelas del Ave-María de Granada en las que, desde hace más de cuarenta años, se viene haciendo la verdadera y honda revolución en Pedagogía...

Como capítulos interesantísimos pueden citarse: Cap. I. Las Escuelas de Vanguardia; Cap. VII. Manifestación creadora (creación artística, Religión, Sexo); Cap. IX. *Padres e hijos* (Hogar y escuela. El niño difícil. Educación paternal. Problemas de la primera infancia); Cap. XV. La psicología de lo inconsciente,

Este libro es indispensable para los que deseen informarse del estado actual de pensamiento pedagógico y de la orientación que se intenta dar a los problemas escolares.

FR. L. DE F.

Bilderatlas zur Religionsgeschichte. In Zusammenarbeit mit H. Baechtold, H. Bonnet, G. Karo, W. Kirfel, B. Landsberger, J. Leipoldt, E. Mogk, K. Th. Preuss, A. Rumpf, H. Zimmern. u. a., herausgegeben von D. Hans HAAS, Professor der Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. 15. Lieferung: **Die Religion des Mithra.** 50 Bilder auf 23 Tafeln, dazu 18 S. einleitender Text von Professor D. Dr. Johannes LEIPOLDT. 1930. Mk. 6,80. 16. Lief.: **Mexicanische Religion.** 73 Bilder auf 21 Tafeln, dazu 17 S. einleitender Text von Professor D. Dr. Konr. Theodor PREUSS. 1930. Mk. 6,80.—A. Deichertschen Verlagsbuchhandlung, D. W. Scholl, Königstrasse 17. Leipzig C. 1.

La Editorial de Deichert, en Leipzig, acaba de publicar los fascículos 15 y 16 de un *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* que se elabora con admirable competencia y gusto bajo la sabia dirección del profesor Dr. Hans Haas. El fasc. 15 está consagrado a la religión de Mitra, y en XX páginas, con letra menuda y hermosa y a dos columnas, se estudian, eruditamente y puestos los ojos en el Atlas, cuestiones tan interesantes como las siguientes: Mitra en Oriente, el mitraísmo, la imagería de Mitra y el culto que se le tributaba, los *καυστήρες* y *καυστήροπύλοι*, el *αἶων*, el culto y oficios de Mitra. El Atlas lo componen 24 láminas y 50 figuras representando ya templos de Mitra, ya imágenes, ya sacrificios, ya otras cosas curiosas e interesantes y muy adecuadas para formarse una idea perfecta de lo que pretende enseñar el Atlas. Lo principal son los recuerdos europeos del mitraísmo. Cada figura lleva su explicación compendiosa, pero clara y puntual. Aunque el mitraísmo guarde profundas analogías con el cristianismo en lo que mira al culto y concepción de Dios y de su comunicación al hombre, no hay que pasar de largo por el hecho de que hubo cristianos que se pasaron a la religión y culto de Mitra, y no hay que olvidar el reproche que San Justino les dirige en su Apología II. Felicitamos al docto profesor J. Leipoldt por su hermoso y sugestivo trabajo, tan hábilmente adaptado a la colección a que pertenece.

El fascículo 16, consagrado a la religión de México, ofrece muy subido interés, por tratarse precisamente de una religión tan poco estudiada, y sobre todo por ser expuesta tan rara vez al gran público. En XVII páginas, presentadas con la misma belleza tipográfica que las del fascículo anterior, estudia el sabio profesor K. Th. Preuss las ideas mejicanas sobre el mundo y la creación, los hombres y los astros, los dioses y el culto. Preuss distingue los dioses en «creadores» y «naturistas». A la cabeza de los dioses creadores figura Tonacatecutli; debajo de él existen, en el mismo rango de «creadores», los dioses de cada tribu. Toda la introducción del eminente profesor Preuss mira a dar una idea justa e histórica de las 73 figuras, repartidas en 21 láminas, que forman el Atlas de la religión mejicana. Las figuras reproducen ya esculturas religiosas, ya ilustraciones de manuscritos, a las que se añaden dos mapas, uno de México y otro de México Tenochtitlan. Tanto la introducción, como la bibliografía, como las figuras principalmente forman un arsenal y un museo riquísimo y fecundo en sugerencias. Y si se considera que la religión e imagería aztecas viven todavía en la oscuridad y en el misterio, el mérito del laborioso investigador Preuss adquiere nuevos quilates. Sin embargo aún le queda por acusar recibo al Dr. Preuss de muy buena y rica documentación esparcida, con ingenuidad y sin pretensiones científicas, por las Historias y Crónicas de los religiosos misioneros dominicos. Tal vez con ella

podiera revelarnos más delicados y recónditos matices de la esencia de la religión mejicana.

La Editorial Deichertschen merece los más sinceros plácemes por el exquisito gusto tipográfico que ha puesto al servicio de Atlas tan útil y sugestivo.

FR. J. HEREDIA.

Los operarios de la viña, por Juan PAPINI. Trad. de la segunda edición italiana por el M. I. Sr. D. Balbino Santos Olivera, Lectoral de Sevilla. Editorial «Voluntad». Madrid. 1930. Págs. 305. Pr. 5 ptas.

Ni en un tomín aumentará el peso de la fama literaria de Papini «Los operarios de la viña», que tiene la característica de rasguños perpetrados por folicularios asalariados. La sutileza dialéctica de Papini, yendo aquí de la refutación a la apología, lleva un airecillo sofisticado, que corre, vaya por ejemplo, por «Cristo romano» y por la hermenéutica dantesca y manzoniana, que se quiebra de puro sutil aplicando el pitagorismo al Arte literario. El afán de tropezar en las obras de Literatura con trastiendas y segundas intenciones da resultados parejos a los del libre examen protestante: un tripudio de alucinaciones, desvaríos y demencias.

Anuncia Papini en el prólogo la salida de el «Tratado del hombre» con «trescientos capítulos en tres gruesos volúmenes». Pide el autor a Dios su ayuda y creo que los lectores también hayan de pedirla.

FR. A. CARRIÓN.

Luz de la fe. «Discursos y Sermones», del Ilmo. y Rvmo. Sr. Dr. Fr. Francisco PIERINI, Arzobispo de Sucre, Primado de Bolivia. Volumen XVII de «La Predicación contemporánea». Madrid. 1932. Bruno del Amo. Editor. Apartado 5003. Precio 5 ptas.

La predicación contemporánea, así como la pasada y la futura, han de llevar el sello de la predicación apostólica, y más concretamente el de las epístolas de S. Pablo: muchas ideas dogmáticas fermentadas con celo por la gloria de Dios y la salvación de las almas. Sto. Tomás de Aquino puso el blanco de su ministerio docente en educar los entendimientos por la iluminación y el convencimiento: que si el entendimiento llega a ver una verdad y a convencerse de ella, con prontitud y muy poca resistencia sométase la voluntad y se deja guiar y no andará dando tumbos por los andurriales del mundo, demonio y carne.

La palabra humana llegará a iluminar y a convencer; la palabra divina ilumina, convence y arrastra. La primera es como la luz eléctrica: alumbra, da calorillo, pero de por sí ni colorea, ni madura; la segunda esclarece, calienta, colorea, madura y sazona. ¡Dios haga que reine en la predicación lo dispuesto en el canon 1347, párrafos 1 y 2! Y por salvedad de mis intenciones valga la frase: «A todos y a ninguno mis advertencias tocan».

FR. A. CARRIÓN.

Reina y Madre. Explicación del catecismo de la Sma. Virgen, por F. T. D. Barcelona. 1929.

Presta mérito positivo a esta obra el valor pedagógico que llevan las ediciones de la bien afamada Editorial F. T. D. A veces se escucha el quejido de las ideas embutidas en frases no cortadas a su talle, efecto de lo poco trabajado que está el castellano moderno en obras filosóficas y teológicas. No llevando escrita en la uña la Teología, si vale la frase, y no sabiendo expresar sus conceptos con resolución, no se da aquello

de «celsa, clara, firma sententia», que descuella entre los valores docentes del Angélico Doctor.

Difícilillo sería al autor de «Reina y Madre» poner documentos al canto de estas afirmaciones: «El origen del Rosario se remonta a los primeros siglos del cristianismo»; «El gran propagador del Rosario en la forma que actualmente tiene fué Sto. Domingo de Guzmán».

FR. A. CARRIÓN.

Haz de recuerdos o colección de sesenta cortas exhortaciones. Compuestas por el R. P. Esteban G. VIGIL, O. P., Director de la Tercera Orden de Sto. Domingo de Oviedo. Oviedo, Imp. de Flórez y Cia. 1931. Págs. 328. Pr. 2,50 ptas.

Hizo bien el autor dejando estos esquemas de vida interior para los Terciarios Dominicos tal como salieron de la pluma: la sencillez y naturalidad en las obras literarias son como el olor y el color en los frutos: síntomas claros de madurez y sazón. Terminada la lectura de estas guiadoras exhortaciones, queda abierto el apetito para repastarse en una nueva lectura, mérito que no suele acompañar a libros de esta condición.

FR. A. CARRIÓN.

Virgo Fidelis Le Prix de la Vie cachée.—Commentaire spirituel du «*Cantique des Cantiques*» suivi de «*Conseils aux âmes d'oraison*», par Robert DE LANGEAC. Préface du R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.—P. Le thielleux edit. Rue Cassette, 10. Paris-VI, 1931. De venta en Librería Herder. Balmes, 22, Barcelona. Págs. XVI-418 (12 por 19). Pr. 18 fr.

«Elles (les âmes d'oraison) y trouveront l'expression d'une vie spirituelle profonde, qui suppose une grande purification par la souffrance généreusement acceptée par amour». Con este visto bueno del P. Garrigou Lagrange, gran catador de esencias místicas, sale «Virgo fidelis» al mundo, llevando la interpretación alegórica del Cantar de los cantares, sacada o inspirada en los Santos Ambrosio, Basilio y Gregorio de Nicea.

Aconseja De Langeac que se estudie a Sto. Tomás de Aquino si se quiere penetrar con acierto en los misterios de la vida íntima de la Sma. Trinidad. Si otros autores de libros místicos llevarán igual Maestro, como De Langeac dosificarían en buenas proporciones lo intelectual de Taulero, con lo sentimental de Susón, valgan por modelos de teólogos místicos.

FR. A. CARRIÓN.

Congrès des Lecteurs des Provinces Franciscaines de Langue française. 1.^{er} et 2.^e Congrès, 1928-1930. (Extrait de *La France Franciscaine*, publication trimestrielle d'études franciscaines pour les pays de Langue française. Tom. XIV, nn. 3-4. Juillet-December, 1931). Págs. 202 en 4.^o Redaction et Administration, 9 rue Marie-Rose. XIV. Paris.

Es un ejemplo digno de imitación el que nos ofrecen los Padres profesores de las provincias franciscanas de lengua francesa, al reunirse periódicamente para tratar de los múltiples problemas que la enseñanza propone a quien de ella se preocupa. Dos cosas hay que distinguir en su trabajo, las ponencias que versan casi todas sobre temas de enseñanza, y luego las reseñas de los debates. Es de lamentar que éstas no sean más extensas, porque resultarían más instructivas. Por ellas se notan los obstáculos

culos que hallan los profesores, que son los mismos, con grados de diferencia, que se hallan en todas partes. La lectura de alguna ponencia es sobre manera instructiva. Por ejemplo, la que trata de la *Escuela franciscana*. Es curioso cómo el autor de ella trata de remontar el origen de la misma a S. Francisco, prototipo del *alma franciscana*, la cual «en presencia de las ciencias experimentales, de la filosofía y de la teología» toma una actitud intelectual propia, viniendo así a crear una escuela particular en conformidad con su modo de ser. Como S. Francisco, esta escuela es *afectiva*, más *intuitiva* que especulativa, *activa y práctica*, abierta y aplicada a los detalles de la ejecución, finalmente *realista*. Lo lamentable es que esta escuela no puede ofrecer aún una síntesis auténtica, una *Summa* de la escuela. Pero es grato saber que su método de investigación es «más sobrio, más sencillo, menos complicado y menos enterpecido de distinciones y especulaciones», y «más adaptado al temperamento activo y emprendedor» de la familia franciscana.

FR. A. C.

Chrestomathia Bernardina, ex operibus S. Bernardi, Abbatis Claravallensis Doctoris Melliflui collecta et ad systema quoddam theologiae redacta, Compilatore P. Dr. Emerico PISZTER, S. O. Cist. Priore Monasterii ad S. Gothardum in Hungaria. Págs. VIII-392 en 4.º Taurini (Italia). Marietti. 1932. Pr. 18 liras.

Las obras de S. Bernardo serán siempre el alimento de las almas piadosas. Los historiadores también hallarán en ellas documentos interesantes para la historia del siglo XII. Tal vez ninguna de estas dos clases de personas se contenten con la lectura de los trozos escogidos por el autor de la obra que anunciamos, para formar su florilegio, y preferirán los libros íntegros.

Pero no serán pocos los estudiosos, a quienes guste tener una idea de conjunto de las doctrinas expuestas por el santo Doctor y mediante su lectura iniciarse en el estudio de sus obras. Para estos tales escribe el P. Piszter su crestomatia, en la cual siguiendo el esquema que le ofrece los tratados de teología ha ordenado los trozos más escogidos del Doctor Melifluo, formando con ellos, aunque incompletos, una teología fundamental, dogmática, moral, o mejor ascética y mística. Que la obra, bien presentada por la tipografía Marietti, sirva para despertar en muchos lectores el gusto por los escritos del «devotísimo Bernardo».

FR. A. C.

Les Aqueducs Spirituels, où l'on expose par quels voies et moyens nous est octroyée la vie surnaturelle de la Grâce, prémices de la Gloire et de la béatitude du Ciel, par P. GONTIER, P. S. S., ancien supérieur de Grand Séminaire. Beau volume de 300 pages compactes. Prix: 10 frs. Librairie Casterman, rue Bonaparte. Paris; librairie Brunet, Arras; aux Bureaux de la Revue «Le Christ-Roi», Paray-le-Monial.

Me agrada este sustantivo libro y en su lectura me complacería más, si no rezumara un cierto eclecticismo teológico, que en materia de gracia, por ejemplo, unas veces sigue a los tomistas y otras a los molinistas, si bien sospecho que esto obedece a borrar las dificultades inherentes a problema tan abstruso, en vez de acometerlas cara a cara con ideas adustas y severas, si se quiere, pero rectilíneas y bien encarriladas. Se anda con mayor acierto, más desembarazo y con menores peligros, por los laberintos, llevando en la mano el hilo de Ariadna, que saltando por trampolín. A fin de cuentas, el eclecticismo se parece a la materia muerta empleada en las combinaciones químicas y que no triunfa en la vida, porque es híbrido y por lo mismo infecundo.

FR. A. CARRIÓN.

Alfonsus Vargas Toletanus und seine Theologische Einleitungslehre.

Ein Beitrag zur Geschichte der Scholastik im 14 Jahrhundert, von Dr. Theol. Josef KÜRZINGER (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Band XXI Heft 5 6). XVI-230 págs. Rm. 10-85. Verlag Aschendorff. Münster in Westf. 1930.

Con gran copia de erudición y profundo sentido crítico presenta Kürzinger la persona y la obra teológica de Alfonso Vargas, teólogo del siglo xiv, hombre de recia y sutil contextura intelectual, y uno de los más ilustres representantes de los eremitas de San Agustín. Sólo dos obras se conocen y se conservan del ilustre arzobispo sevillano: un comentario al *De Anima* de Aristóteles y otro al primer libro de las *Sentencias*. El estudio crítico de ambos comentarios le ocupa al Autor cerca de cien páginas. Lo restante de la obra lo dedica al estudio de la teoría de A. Vargas sobre la Introducción a la Teología. Krebs, en la misma colección a que pertenece la obra que analizamos, Tomo XI, fascículos 3-4, publicó un trabajo que lleva por título: «Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis. 1912», en el cual se da la siguiente explicación para descubrir la causa que movió a los teólogos del xiv a estudiar con predilección y profundidad las cuestiones de Introducción a la sagrada Teología: los teólogos no aristotélicos del xiv se sintieron históricamente obligados a armonizar las ideas filosóficas de Aristóteles con su concepción agustiniana de la Teología, lo que les llevó a lo más profundo de la naturaleza, objeto, fin, etc., de la Teología, si es verdaderamente ciencia, etc. A esa necesidad hay que añadir el triunfo rápido, avasallador y brillante, pero efímero, del nominalismo y del escotismo que obligó a los autores a consagrarse a investigaciones de metodología teológica, y a precisar su modo de concebir las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, entre la razón y la fe. Es el momento histórico de las recias polémicas sobre el universal, sobre el valor del conocimiento, de las fórmulas que expresan el pensamiento, concretándose la lucha al valor de las fórmulas teológicas en particular. Esta interpretación que da Krebs a la actitud de los teólogos del xiv es la que sigue Kürzinger en el presente trabajo, ahora que profundamente asimilada por nuestro Autor, y formulada en el caso concreto de Vargas con vigorosa originalidad; caso que al mismo tiempo confirma la tesis de Krebs. Pues bien, Alfonso Vargas representa, en las discusiones de Introducción a la Teología, el papel de un ecléctico que frecuentemente cambia por el de un seguidor de Ocam y de Escoto. Su concepción de la Teología además de ser poco original, adolece de falta de sistematización orgánica, siendo en conjunto imprecisa. A continuación de estas notables observaciones, pasa Kürzinger a estudiar la causa formal, la causa material y la causa final de la Teología según Vargas. Su análisis le lleva a la conclusión de que, a pesar de no ofrecer soluciones nuevas y originales, ni mucho menos precisas, le cabe sin embargo la gloria de un buen iniciador en cuestiones de metodología por la importancia que da al problema y por sus procedimientos críticos, contribuyendo por su parte a llamar la atención sobre cuestiones tan fundamentales y acelerar su desenvolvimiento histórico.

Sólo advertimos al Dr. Kürzinger que del agustino español Bernardo Oliver han impreso los agustinos españoles el *Excitatorium mentis in Deum*.

FR. J. HEREDIA.

Les Tres Sainte Vierge Marie y le Purgatoire. Entretiens et Histoires pour le mois de Novembre, par J. MILLOT. Un tomo en 8.º, 252 págs. 9 fr. Pierre Tequi, Libraire-Editeur, 82. Rue Bonaparte, 82. Paris VI.

Las relaciones entre el Purgatorio y la Santísima Virgen es la síntesis del libro. Relaciones que va el autor estudiando en dos partes: por qué María es libertadora de

las almas del Purgatorio y cómo las pone a salvo. El desarrollo es sencillo, en proporción con el fin pretendido: fomentar la devoción en los fieles por las almas aprisionadas en la cárcel del Purgatorio. Expone cuanto enseña la fe acerca del Purgatorio, y después ilustra con ejemplos—bien traídos—la doctrina expuesta.

FR. E. S.

Santo Domingo de Guzmán, por el P. Enrique D. LACORDAIRE, O. P. de la Academia Francesa. Nueva versión española por el P. Raimundo Castañón, O. P. Madrid. 1931. Bruno del Amo, editor. Apartado 5003. 5 ptas.

Brindamos al lector una segunda versión de la Vida de Sto. Domingo de Guzmán—cuyo autor es el P. Lacordaire—hecha por el mismo de la anterior: P. Castañón. No necesitamos—por creerlo inútil—elogiar al traductor. A la vista de todos está que su pluma es limpia y correcta. Tiene esta traducción una ventaja sobre la primera: es un solo volumen.

FR. E. S.

La Semana Santa, predicada. Sermones por D. Tomás GILLÍN, Pbro. Un tomo en 8.º de 235 págs. 5 ptas. Bruno del Amo. Editor. Toledo, 12. Madrid.

Nuestro parabién al editor por su exquisitez en la elección de oradores. Seis son los sermones en que se resume el librito. Los dolores, la caridad, la pasión, las siete palabras de Cristo en la cruz, la soledad y el triunfo de la Iglesia.

En ellos hay doctrina evangélica, hay aplicaciones a la práctica. El estilo es oratorio. No ha caído tanto como otros, en el defecto de aducir textos en latín—aunque si padece de él—sin trasladarlos al romance; o si bien se traducen, pero no ha de faltar el que se digan al público en lengua que no entiende.

FR. E. M.

Panegíricos y Sermones, por el P. Juan FERRERES, S. J. Biblioteca del Orador Sagrado, vol. 27. Dos tomos en 8.º, VIII-346, 260 págs. Eugenio Subirana, Editor Pontificio. Puertaferri, 14. Barcelona.

Conocida es de todos la persona del P. Ferreres en el terreno teológico y canonista. La presente obra responde perfectamente a la altura de dicho autor. Dos volúmenes comprende. El primero son sermones y panegíricos en número de diez y nueve. Del Sagrado Corazón, de la Sagrada Eucaristía, de la Santísima Virgen, panegíricos de santos, todos jesuitas, exceptuando uno. Al segundo pertenecen trece sermones de Cuaresma y Semana Santa: *la muerte*, *el ayuno*, etc. En el desarrollo de ellos predomina, entre los Lugares Teológicos, la Sagrada Escritura; después los SS. PP. El estilo es correcto. Ha caído, sin embargo, el autor en el defecto de casi todos los oradores: el no traducir los testimonios del latín, o si los pasa al romance ha de ser repitiendo, al mismo tiempo, los textos en lengua no española. Lo juzgamos inútil y un tanto pesado y machacón.

FR. E. M.

Le Christ-roi, par M. l'abbé Luis ROUZIC, aumonier des «Pestes». Un volume in 8.º de 160 pages. 10 fr. P. Lethielleux, Libraire-Editeur, 10. Rue Cassette, 10. París VI. De venta en Librería Herder. Balmes, 22. Barcelona.

Presentamos al lector esta obrita que no dejará de serle útil y provechosa. En doce capítulos desarrolla el tema que lleva el libro. Son capítulos interesantes por los datos que acopia en confirmación de su tesis. Util para el sacerdote que debe extender el reino de Cristo, provechoso para los fieles que necesitan empaparse bien del alcance de estas palabras: «Cristo Rey».

FR. E. M.

Albert der Grosse, von P. Hieronymus WILMS, O. P. Págs. 240 en 8.º Verlag J. Kosel und F. Pustet, München. 1931.

Dedicado al Cardenal Frühwirth y en fecha muy oportuna, ha aparecido este libro sobre Alberto Magno, que puede servir de punto de partida para muchos otros estudios sobre el nuevo Santo. El autor nos revela su propósito en las últimas líneas de la Introducción, diciendo que intenta darnos, de acuerdo con las escrupulosas exigencias del método crítico, un testimonio justificante de la honrosa denominación con que Alberto ha sido designado en la Historia con el calificativo de *Grande*.

El libro está dividido en dos partes. En la primera, que sólo llena un capítulo, nos presenta la grandeza exterior de Alberto, haciendo un breve resumen de su vida. En la segunda, que estudia la grandeza interior y espiritual hace el autor dos secciones. Empezando por la grandeza intelectual, traza el P. Wilms un hermoso cuadro de la inmensa labor científica de S. Alberto. Lo estudia ampliamente como naturalista, filósofo y teólogo, descendiendo a las diferencias y divisiones de estas tres grandes ramas del saber, para apreciar la huella del santo en la Botánica, Zoología, Psicología, Exégesis, etc., etc. De todo lo cual llega a concluir el P. Wilms que el ideal dominante en todas las aspiraciones de la vida de Alberto era renovar al auténtico Aristóteles, haciéndolo accesible a los occidentales en favor de la Teología católica.

La otra sección trata de la grandeza propiamente sobrenatural del biografiado, y es un pequeño estudio psicológico de Alberto Magno desde el punto de vista espiritual. Rechazando en general la leyenda y dándole sólo el valor que a la crítica merece, el autor parte de los datos y hechos históricos, para penetrar en el interior santuario de aquel gigante del siglo XIII.

El libro es sencillamente un himno continuo y verdadero, entonado a la grandeza incomparable de S. Alberto. Al terminar su lectura, puede uno figurarse objetivamente la sombra augusta del sabio y del santo, maestro de otro sabio y santo de no inferior magnitud, removiendo toda la ciencia humana y divina, y acelerando, con un empuje genial, el avance lento de la humanidad en la conquista de su perfección deseada.

El público será deudor al P. Wilms de una síntesis hermosa de los numerosos estudios, que desde mediados del siglo pasado la ciencia crítica ha realizado con ardoroso entusiasmo en torno a la gran figura del siglo XIII. El estilo es grave, llano y muy acomodado a la naturaleza de la obra.

FR. A. P.

Ilmo. José M.^a PERIMEZZI. **Vida del Beato Nicolás de Longobardi**, de la Orden de los Mínimos de S. Francisco de Paula, 2.^a edición. Rafael Casulleras, editor. Clarís, 15. Barcelona. 1930.

De las tres primeras partes que componen esta biografía, nada tenemos que decir, sino alabar el acierto que tuvo su autor, dando importancia a lo que en realidad la tiene: la vida interior, sobrenatural. No merece esta alabanza la última parte. Es el relato de una serie de milagros que no tiene fin. Este defecto, propio del siglo XVIII, en cuyo tiempo se publicó la primera edición de esta obra, está llamado a desaparecer. Con más acierto hubieran obrado los que hicieron esta segunda edición moderna, suprimiendo casi toda esta cuarta parte, o al menos, tratarla de tal modo que no resultase tan extremadamente pesada.

FR. J. C.

Epítome Juris Canonici cum Commentariis ad scholas et ad usum privatum. Tomus III. Ed. 4.^a XIV-412 págs. en 4.º 27 frs. Mechliniae-Romae, H. Dessain. 1931.

En esta misma revista (número primero del año pasado) dimos cuenta de los tres tomos en que se distribuye este Epítome, reseñando encomiásticamente la cuarta edición de los dos primeros, y la tercera del que, antes de finalizar ese año, se puso al nivel de aquéllos, y que hoy tenemos el gusto de presentar, cuyo contenido abarca los libros IV y V del Código

En la portada de toda la obra figuran como autores los insignes jesuitas Vermeersch-Creusen, profesores de la Gregoriana y del Colegio Máximo de Lovaina, respectivamente; los cuales se repartieron los diversos tratados.

En el prólogo de este tomo se consigna que fué confeccionado todo él por Creusen, aunque en inteligencia con Vermeersch, cuyas opiniones generalmente comparte, advirtiendo al lector cuando en alguna discrepa.

El abundar menos los comentarios de los autores, y las respuestas de la Santa Sede acerca de los dos últimos libros del Código, hace que, en el sucederse las ediciones, este tomo aparezca con menores modificaciones que los anteriores. No son, con todo, tan insignificantes que no consiga cada vez mayor importancia y actualidad.

Muy cerca de las últimas cien páginas van dedicadas a *Índices*. El primero contiene la lista de las respuestas de la Comisión del Código, concernientes a los dos libros de que se ocupa este tomo tercero. Los tres siguientes se extienden a toda la obra y consignan la Bibliografía, los cánones y las materias por orden alfabético.

El índice bibliográfico está un poco descuidado, dándose el caso que entre los *Commentarios* del P. Blat no figura el correspondiente al L. IV; de Boudinhon omite *La Nouvelle Législation de L' Index*; de Cappello no menciona la *Summa Juris Canonici*; a pesar de que la más reciente de estas obras es del año 1930. De esperar es que en ediciones sucesivas se subsanarán esas y otras omisiones.

FR. S. A.

Carta Pastoral que el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Fr. Zacarías MARTÍNEZ NÚÑEZ, Arzobispo de Santiago, dirige a sus fieles con motivo de la Cuaresma de 1932 acerca de la guerra declarada a Cristo y a su Iglesia Católica.

En cuarenta páginas de jugosa lectura, sazónada con abundantes citas de la Sagrada Escritura y de diversos tratados del gran Obispo de Hipona, expone el egregio agustino los puntos siguientes: I. La guerra a Cristo y a su Iglesia.—No hay que temer.—El Maestro, primer perseguido.—Su Pasión sacratísima y los triunfos de la Cruz. II. Persecuciones de la Iglesia militante, esposa inmaculada de J. C. que no lo sería si se viese libre de aquéllas. III. Porque es el *cuerpo místico* de Cristo.—Consecuencias saludables de esta doctrina.—La unión de todos los miembros de este cuerpo místico que debe ser más íntima en los días de prueba.—Obediencia de los fieles y sus obligaciones para con el Clero y el Culto. IV. Las persecuciones de la Iglesia en el curso de los siglos. V. Origen y causa de las persecuciones y su utilidad manifiesta. VI. Amor a la Iglesia Católica. VII. Indefectibilidad y triunfo de la Iglesia.—*Non praevalébunt*. VIII. Conclusión.—Sólo Cristo puede salvar al mundo.

La simple indicación de los temas, desarrollados con la competencia que de tan autorizada pluma era de esperar, es más que suficiente para mostrar cuánto provecho se puede seguir de su lectura que nos complacemos en recomendar por singular manera a cuantos sientan hambre de sana y sólida doctrina.

FR. S. A.

La Moral de Sto. Tomás, por el R. P. Fr. Pedro LUMBRERAS, O. P. Valenciana. Sociedad «Fomento de la Educación y del Arte». Apartado 145. Tomo I. 256 págs. Ptas. 13.

Muestra en su presentación, aunque vistiendo librea de dos tintas en su cubierta, aparece esta obra que el ilustre profesor de Rosaryville lanza a la república de las ciencias. Distribuida en siete tratados, con el ordenado encasillado en que el Aquinense presentara sus cuestiones, desarrolla el autor la Moral general, con la maestría de quien se ha nutrido de la «Summa»; ofreciendo una obra didáctica que fijará y robustecerá el criterio más exigente, necesaria para equilibrar, levantar de la profunda crisis que vienen padeciendo las bamboleadas costumbres sociales, que, ciertamente, no pueden satisfacer con el flujo y reflujo, casi siempre borrascoso, en que se exhiben actualmente, acaso por no tener dirección positiva, normal, elevada, debido al desconocimiento o bastardeo de la verdadera causa final en el ajedrez ético de los movimientos humanos.

La oftalmía intelectual, que a tantos talentos hace andar a tientas por el jaspeado templo de la ciencia, pedía, cual ciego en el atrio parroquial, una limosna de divulgación de la verdadera ciencia que, efectivamente, a la puerta de la iglesia, y sólo en ella, puede recogerse; porque el Doctor Angélico, cristianizando la ciencia pagana y enriqueciéndola con nuevos tesoros, dió al mundo luz perenne que dirigiera sus pasos; y es el P. Lumbreras quien deposita, con esta su obra, espléndida dádiva en la mano del necesitado, al vaciar en sólidos moldes castellanos la iluminadora prosa latina del Angel de las Escuelas, realizando, sin duda alguna, el más laudable esfuerzo de propaganda científica, mucho más de alabar por tratarse de la Moral.

Una edición más manual y asequible, para ciertos sectores que no viven en el campo especulativo, pero que se hallan muy necesitados de un antídoto que les preserve de aviesas influencias, completaría la labor, digna de todo encomio, que el insigne tomiista se ha propuesto, y cuyo éxito es evidente, si las inteligencias buscan razonado manjar con que alimentarse. Enhorabuena.

A. D.

Commentarium in Codicem Juris Canonici ad usum scholarum, por Guidus Coccu, C. M. Taurinorum Augustae. Ex Officina Libraria Marietti. MCMXXXII. 280 págs. en 8.º Precio: 8 liras.

En este volumen—el 5.º de la obra—expone el autor lo concerniente a *los lugares y tiempos sagrados y al culto divino*, de que tratan las II.^a y III.^a partes del Libro III del Código Canónico. Sale a luz por tercera vez y aventaja a las ediciones anteriores por venir enriquecido con las últimas respuestas de la Comisión y de las Sagradas Congregaciones y un paradigma o croquis del derecho funeral, a manera de apéndice, amén de los retoques hechos en el texto.

Acerca de la cuestión tan debatida, sobre si continúa en vigor después del Código el antiguo principio «Ubi tumultus ibi funus», o más bien se transformó en el «Ubi funus ibi tumultus», según varios afirman, nuestro autor defiende que sigue aquél en pie (p. 115).

Respecto de la facultad por el can. 1245, § 1, a los párrocos otorgada, de dispensar a sus feligreses de la observancia de los días festivos y de los ayunos y abstinencias, dice lo que a continuación transcribimos por juzgarlo muy acertado: «Parochi... idem possunt ac Ordinarii locorum et quidem quoad singulos fideles et singulas familias in casibus singularibus, *at non* quoad totam parociam aut eius partem» (pp. 147-148).

FR. S. A.

Précieux Trésor des Indulgences. Petit Manuel à l'usage du clergé et des fideles, par le P. J. LACAU, S. C. J. Turín. 1932. Rome. Marietti-Editeur. XIV-481 págs. en 8.º Precio: 15 frs.

Este Manual, cuya segunda edición tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores, se divide en tres partes.

La primera contiene breves nociones acerca de la naturaleza y división de las indulgencias y de los requisitos para ganarlas.

La segunda abarca dos secciones o series. Ocupase la primera de las indulgencias ajenas a los objetos de piedad más comunes: crucifijos, rosarios, escapularios, medallas, cordones o cíngulos y Agnus Dei.

La segunda se fija en las indulgencias que dicen relación a ciertos lugares y tiempos, tales como la Bendición apostólica, el altar privilegiado, las estaciones de Roma, la Porciúncula y los Jubileos, con explicaciones y datos históricos sobre cada una, que son de gran utilidad, así como también los formularios para la bendición de los objetos piadosos, aplicación de indulgencias y recepción en las cofradías.

La tercera parte, que es la más extensa, comprende una colección selecta de las oraciones, obras y asociaciones sobre las principales devociones católicas a la Santísima Trinidad, a Nuestro Señor Jesucristo, la Virgen, San José, los Angeles, los Santos y las benditas almas del purgatorio.

Es un libro de positiva utilidad para el clero y pueblo fiel.

FR. S. A.

Anuario Eclesiástico para 1932.—Eugenio Subirana, S. A., Editorial Pontificia. Puertaferri, 14. Barcelona. XXVIII-296 págs.

El *Anuario Eclesiástico* de 1932 aparece mucho más reducido que otras veces y necesita ser suplido por el de 1931. Esto se debe a la situación de interinidad en que se hallan los asuntos eclesiásticos, por lo cual la provisión de plazas vacantes y otros cambios acostumbrados en el personal, se han ido dilatando, resultando un estado de cosas casi igual al de 1931; por lo cual no han hecho más que registrar dichas variantes, remitiendo para lo demás a la edición de 1931. Las otras secciones contienen algo de uso duradero: un Formulario eclesiástico, colección de oficios, solicitudes, preces, informes, certificados, etc., etc., muy extenso y acomodado a la legislación española; y una sección de homilias, pláticas catequísticas y otras instrucciones litúrgicas, que ocupan entre todas 16 páginas.

A los que quieran adquirir la edición de 1931 junto con la de 1932, les ofrecen las dos por 7 pesetas; y para los que sólo pidan la de 1932, si ya poseen la de 1931, el precio será sólo de 2,50 pesetas.

B. C.

L' Ame d' un Prêtre. Mgr. Laveille dans ses Souvenirs, ses Notes intimes et sa Correspondance, par E. LAREILLE, S. J. Págs. 277. Precio: 12 frs. París, 1931. Tequi.

Contrariamente a lo acostumbrado, mejor antecederían las obras a la biografía del autor, que entonces, en vez de omitirla o recorrerla resignadamente nos entregaríamos a ella de modo irresistible, así como nos adentramos en la vida e interioridades de quien andamos prendados. A los tranquilos lectores de «Jean-Marie de La Mennais», «Le Bienheureux Grignon de Montfort», «Sainte Thérèse de l' Enfant Jésus», «le Cardinal Mercier», etc., les satisface tal desco el hermano del afamado hagiógrafo. Con los Recuerdos, Notas, Cartas, Alocuciones que les entresacó irán precisándoseles

adquiriendo mayor firmeza los trazos de la selecta alma sacerdotal que se trasparentaba ya en sus escritos.

FR. A. M. R. SAUNIER.

Entretiens Spirituels du R. P. de Ravignan suivis d'un choix de ses pensées. Nueva edición. Págs. 303. 1930. París. Tequi. Precio: 9 frs.

La nombradía ilustre de que seguramente huiría el P. de Ravignan al despedirse del mundo y el foro, se la dió por añadidura, mayor y más duradera, la vida religiosa. En una balumba de flamantes libros arrumbados, sólo por éste había andado presurosa sí, pero perseverante la plegadera... Y así fué menester otra edición de estas pláticas dirigidas en 1855 a las preclaras Hijas de María del Sagrado Corazón de París. Solicitos apuntes de las oyentes permitieron reconstituirlas con acierto. No son de desaprovechar estos puros raudales, estos rescoldos vivíficos.

FR. A. M. R. SAUNIER.

Das System der zwölf Stämme Israels, por MARTÍN NOTH. Stuttgart, W. Kohlhammer. 1930. In. 8, pág. 174.

Las diversas listas que en el Antiguo Testamento se encuentran referentes a las doce tribus de Israel pueden clasificarse en dos grupos bien caracterizados por la presencia o ausencia de Leví. El documento más antiguo del primer grupo nos lo suministra el texto de la bendición de Jacob en Gen. XLIX, 1-27, que en su forma actual procede de la época de David o Salomón. Coinciden con este texto otros varios, como Gen. XXIX, 31-XXX, 24; XXX, 1-20; Deut. XXVII, 12 ss., etc.

El testimonio literario más antiguo e importante de los textos concernientes al segundo grupo se halla en Núm. XXVI, 5-51. Comienza esta lista con las seis tribus que llevan los nombres de los seis hijos que tuvo Jacob de Lia, siguen las que representan a los hijos de Raquel, y por último vienen las tres tribus del Norte. Este documento puede tener su origen en la época de los Jueces (pág. 14). Hállase esta lista confirmada por varios textos, v. gr. Num. I, 1-15; II, 3 31; X, 14-21; VII, 12-83.

¿Qué relación existe entre estos dos grupos de textos? Desde luego piensa el autor que Gen. XXIX, presenta una forma más antigua que Num. XXVI. Como Num. I, aún coincidiendo en la exclusión de Leví con Num. XXIX, representa otra tradición diferente, cree que los tres documentos que atestiguan otras tantas tradiciones de sistemas de tribus, deben colocarse en el siguiente orden cronológico: Gen. XLIX; Num. XXVI; Num. I.

Establecidos sus principios en la primera parte de su obra, pasa el autor a señalar las consecuencias en la segunda. Esas consecuencias las resume el autor en este título: «Las anficionías del antiguo Israel».

Es sabido que las características de las «anficionías» griegas eran un santuario central, un código de leyes, y reuniones generales en que se discutían y decidían asuntos de orden general. Naturalmente que el santuario central exigía necesariamente cierto número mayor o menor al año de fiestas con carácter de verdadera romería.

Noth cree encontrar la institución de una verdadera anficionía hebrea en el capítulo XXIV de Josué, donde se describe minuciosamente el acto de la renovación de la Alianza que tuvo lugar en Siquem. «Reunió Josué a todas las tribus de Israel en Siquem, convocó a los ancianos de Israel, jefes, jueces y oficiales». Presentados todos delante de Dios, es decir, ante el Arca de la Alianza, comenzó Josué recordando al pueblo los grandes favores recibidos de manos de Jahvé y exhortó al pueblo a la fidelidad en el cumplimiento de las obligaciones contraídas para con Jahvé, su Dios. Y prometiendo el pueblo que «solo a Jahvé serviría y a su voz obedecería» erigió una

naseba al pie del árbol sagrado y renovó la Alianza firmada en el Sinaí entre Jahvé e Israel.

Evidentemente hay aquí un lugar central de culto en que desempeña función especialísima el Arca de la Alianza, en él se dan cita los delegados de Israel, hay sus romerías, etc. ¿Qué se deduce de todo ello? Sencillamente que hay un parecido, una analogía con las anfictionías griegas; pero de ahí a la conclusión que pretende establecer Noth media un abismo.

De todas maneras, aunque no podamos admitir las consecuencias del autor, es indudable que se encuentran en esta obra muchos datos de verdadero interés que pueden ayudar en gran manera al conocimiento de la vida y costumbres del pueblo de Israel en la época anterior a la institución de la Monarquía.

V. BEREĆIBAR.

Esra der Schreiber, por Hans Heinrich SCHAEDEER. Tübingen. Mohr. 1930. In. 8.^o de VIII-78 págs.

Tres capítulos contiene este opúsculo consagrado al gran reformador de Israel, en que el autor va desarrollando estos tres puntos: la memoria de Esdras, escritor y escriba, Ley e historia.

No hace muchos años se suscitó una gran controversia que divide a los historiadores y comentaristas sobre la fecha en que Esdras ejerció su ministerio. Schreiber se inclina del lado de la opinión, corriente casi hasta nuestros días, y coloca la expedición dirigida por Esdras el «año séptimo de Astajerjes» I (465-424), es decir, el año 458.

¿Quién fué Esdras? La respuesta es corta: fué escritor y escriba. Desempeñó el oficio de «escriba» en la administración del imperio persa. Con este motivo hace el autor un detallado estudio etimológico de la palabra «soper», término técnico empleado para designar a los cronistas oficiales. El pueblo hebreo le consideró como «el comentar por excelencia de la Thora». Esdras quedó en la historia del pueblo israelita como el «Escriba» κατ' ἐξοχήν, esto es, por antonomasia.

El salmo del capítulo IX de Nehemías le suministra al autor motivo suficiente para señalar el carácter de la reforma realizada por Esdras. Después de una bellísima invocación a Jahvé, dice: «Tú eres justo en todo lo que nos ha sucedido, porque Tú has obrado con fidelidad, mas nosotros somos los que obramos mal. Nuestros reyes y príncipes, nuestros sacerdotes, nuestros padres no practicaron tu ley, ni observaron tus mandamientos ni los testimonios que contra ellos alegaste. En su reino y en la abundancia de bienes que les otorgaste, y en la tierra espaciosa y fértil que les entregaste no te sirvieron, ni se convirtieron de sus malas obras. Mira, hoy somos esclavos, somos esclavos en la tierra que diste a nuestros padres para comer de sus frutos y de sus bienes. Se multiplica su fruto para los reyes que sobre nosotros pusiste, por nuestros pecados, sobre nuestros cuerpos dominan y de nuestro ganado disponen a su antojo, y nosotros estamos en grande angustia». De donde deduce Schaeeder que su reforma no fué precisamente jurídica, sino una reforma puramente religiosa, basada en las enseñanzas de la historia.

Tal es el resumen de este interesante estudio que trata de aclarar una de las épocas más oscuras de la historia de Israel.

FR. V. BEREĆIBAR.

Das Neue Testament übersetzt und kurz erläutert, por el P. Constantino ROSCH, O. M. Cap. Paderborn, Schöning, 1931. In-8 men. de 606 págs. Mk. 1,80 encuad.

Inmejorable, verdaderamente magnífico de presentación—buenos caracteres de imprenta, estupenda encuadernación, impresión intachable—es la traducción alema

na, hecha directamente del texto original, que el P. Rosch ofrece al público germano

Un índice alfabético de materias al que nada se puede pedir, un plano del Templo de Jerusalén en la época del Señor, tres mapas, uno de ellos con los itinerarios de S. Pablo, y dos planos de Jerusalén realzan en sumo grado el valor de este precioso libro.

La traducción, hecha con fidelidad y soltura, resulta elegante y clara. Véase, por ejemplo, la descripción del Bautista y su misión en S. Juan: «No era él la luz, sólo debía dar testimonio de la luz. La verdadera luz, que ilumina a todo hombre, vino al mundo» (Jo. I, 8-9). El célebre y discutido pasaje referente a la resurrección de I Cor. XV-51 lo traduce de este modo: «Mirad, un misterio os hago público: No todos dormiremos, si bien todos seremos inmutados». En cambio en Rom. VIII, 28 sigue a la Vulgata al señalar como sujeto de *συνεργεῖ* el término *πάντα*: «Sabemos, dice, que todo contribuye al bien de aquellos que aman a Dios».

Cada libro va precedido de una breve introducción y el comentario es denso y substancioso.

FR. V. BEREĆÍAR

LIBROS RECIBIDOS

- LATTEY (P. C., S. J.).—St. Paul and his Teaching. Sands et Co. King Street, Covent Garden, 15. Londón W. C. 1930. Págs. 159. Pr. 3,6 s. net.
- KAUPEL (Dr. H.).—Die Dämonen im Alten Testament. Dr. Benno Filser. G. M. B. H Augsburg. 1930. Págs. 150.
- DESNOYERS (L.).—Histoire du peuple hébreu. T. II. Saül et David. T. III. Salomón. 2 vol. 8.º max. X-350 y 432 págs. A. Picard, rue Bonaparte, 82. París. 1930.
- DESCARTES.—Discurso del Método. 1 vol. 8.º, 261 págs. 7 ptas. (Nueva Biblioteca Filosófica, LIV). Espasa-Calpe. Madrid. 1931.
- SPIEGELBERG (W.).—Koptisches Handwörterbuch. 1. vol. 4.º, XVI-339 págs. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. Heidelberg. 1931.
- WIEDEMANN (A.).—Das alte Aegypten. 1 vol. 8.º, XV-446 págs. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. Heidelberg. 1930.
- SPIEGELBERG (W.).—Die Glaubwürdigkeit von Herodots Bericht über Aegypten im Lichte der ägyptischen Denkmäler. 1 vol. 8.º max., 44 págs. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. Heidelberg. 1926.
- RYBINSKI (Dr. J.).—Der Mal' akh Jahwe. 1 vol. 8.º max., 123 págs., 6 mk., geb. 7,50 mk. Verlag Ferdinand Schöningh. Paderborn. 1930.
- BORÉE (W.).—Die alten Ortsnamen Palästinas. 1 vol. 8.º max., 125 págs. Eduard Pfeiffer Verlag. Leipzig S 3. 1930.
- SÁNCHEZ MARTÍN.—(M. I. Sr. D. E.).—El P. Villada y la venida de San Segundo a Avila. 146 págs., 2,50 ptas. Tip. Senén Martín Díaz. Avila. 1931.
- ROHR (J.).—Die soziale Frage im Neuem Testament. 8.º, 66 págs., 1,35 mk. Aschendorff. Münster i. W. 1930.
- KREMER (Jos.).—Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias. XIII-114 págs., 5,70 mk. Aschendorff. Münster i. W. 1930.
- ZIEGLAR (J.).—Die Liebe Gottes bei den Propheten. VII-129 págs., 6 mk. Aschendorff. Münster i. W. 1930.
- PIEFER (K.).—Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit. 291 págs., 9,20 y 11 mk. Aschendorff. Münster. 1929.
- JUNKER (Dr. H.).—Die Biblische Urgeschichte. 8.º, 58 págs. Peter Hanstein. Bonn. 1932.
- IDEM.—Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel. 4.º, 111 págs. Peter Hanstein. Bonn. 1932.

- SODEN Y FASCHER (H. y E.).—Sakrament u. Ethik bei Paulus. Deus invisibilis (Marburger Th. Stu. I). 4.º, 77 págs., 3,50 mk. Leopold Klotz. Verlag. Gotha. 1931.
- HANCK (F.).—Das Evangelium des Markus (Synoptiker I). 4.º max., XIV-202 págs., 7,50 y 10 mk. A. Deichertschen Verlagsbuchhandlung, D. W. Scholl Königstrasse, 17. Leipzig C. 1. 1931.
- WALLERAND (G.).—Henri Bate de Malinas. Speculum Div. et quorundam naturalium (Ph. Belges, XI, f. I) (34). 240 págs., 50 frs. Ed. de L' Institut S. de Philosophie. Place Cardinal Mercier, 2. Louvain. 1931.
- VAN STEENBERGHEN (F.).—Siger de Brabant. Vol. I. Les oeuvres inedites (Ph. Belges, XII). VIII-356 págs., 75 frs.
- CASOTTI (M.).—Il metodo Montessori e il metodo Agazzi. 224 págs., 6 L. Società Editrice «La Scuola». Brescia. 1931.
- RAHLFS (A.).—Septuaginta. X. Ps. cum Odis. 365 págs., 15,40 mk. Vandenhoeck. Göttingen. 1931.
- Hebrew Union College Annual. Board of Editors D. Philipson, J. Lauterbach, J. Morgenstern, S. Blank. Vol. VI y VII, 8.º m., 350 y 577 págs. Cincinnati. 1929-1930.
- CUQ (Ed.).—Etudes sur le Droit Babylonien. 1 vol. 8.º max. VII 522 págs., 150 frs. Paul Geuthner, rue Jacob, 13. París (VI).
- KITTEL (Rud.).—Biblia Hebraica (1, 2, 7, 8, 11). Edit 3. Stuttgartiae. Priv. Württ. Bibelanstalt. 1931.
- DUEÑAS Y SÁNCHEZ (J. de).—La Iglesia Católica Maestra y Educadora de los pueblos. Discurso; folleto. 46 págs. Imp. y Lib. Jiménez. Burgo de Osma.
- BAUTISTA (J., S. J.).—La Beata Ana María Taigi. 1 vol. 8 por 13 y medio cm. 124 páginas, 1 pta. L. Gili. Córcega, 415. Barcelona.
- CAYRÉ (F., A. A.).—Précis de Patrologie. 2 vols. XVII-740 y 923 págs. 20 y 25, 25 y 30 frs. Desclée. París. Tournai (Belgique).
- HERTLING (L. v., S. J.).—Antonius der Einsiedler. 8.º, XVI-36 págs. 4 mk. F. Rauch. Innsbruck. 1929.
- WOOLLEY (C. L.).—Ur und die Sintflut. 4.º, 137 págs. F. A. Brockhaus. Leipzig. 1931.
- BAER (F.).—Die Juden im Christlichen Spanien. I Aragonien und Navarra. 1 vol. 4.º, XXVII-1173 págs. 30 rm. en rústica y 35 encuadernado. Akademie Verlag. Berlín. 1929.
- MEERSSEMAN (P. G., O. P.).—Introductio in opera omnia B. Alberti Magni, O. P. In 8.º, charta pr. qual., XIV-175 págs. 10 Belgas, 50 frs. C. Beyaert. Brugis (Belgii). 1931.
- PALACIOS (Dom L., O. S. B.).—Grammatica Syriaca. Vol. I. Phonologia et Morphologia. XII-244 págs. Abadia de Montserrat. Barcelona. 1931.
- MUGNIER (R.).—La Théorie du premier moteur et l' evolution de la pensée aristotélienne. 1 vol. 4.º, 232 págs. J. Vrin, place de la Sorbonne, 6. París (V). 1930.
- IDEM.—Le Sens du mot $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$ chez Platon. 1 vol. 4.º, 152 págs. J. Vrin, place de la Sorbonne, 6. París (V). 1930.
- REY (A.).—La Science orientale avant les Grecs (L' Evolution de l' Humanité). 1 vol. 8.º, XVII-495 págs., 35 frs. La Renaissance du Livre. Boulevard Saint-Michel, 78. París.
- ARISTÓTELES.—Obras completas. Gran Etica (Nueva Biblioteca Filosófica LV). 1 vol. 8.º, 269 págs., 7 ptas. Espasa-Calpe. Madrid, 1932.

- CHESTERTON (G. K.).—La superstición del divorcio. 1 vol. 8.º, 172 págs., 4 ptas. Editorial Pollet, Ricardo de la Vega, 8. Madrid. 1932.
- LUIS Y PÉREZ (Dr. D. Juan B.).—Por la fe y por el Clero. Carta pastoral del Ilmo. señor Obispo de Oviedo. 17 págs. La Cruz. S. Vicente, 8. Oviedo. 1931.
- SCHMID (Dr. Jos.).—Matthäus und Lukas (Biblische Studien, XXIII Band, 24. Heft). Herder. Freiburg. i. Br. 1930.
- BRUNO (Lic. Arv.).—Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung. 1 vol. 8.º max., IV-348 págs., 17 mk. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl. Leipzig. 1930.
- FERRERES (J. B., S. J.).—Derecho Sacramental. 4.ª edic. 1 vol. 4.º, VIII 508 págs., 10 pesetas en rústica, 12,50 en tela. E. Subirana, Apart. 197. Barcelona. 1932.
- BROOKE MC LEAN.—The Old Testament in Greek. Vol. I, Part. I-IV; Vol. II, Part. I-II. Cambridge University Press. Londón. Fetter Lane, E. C. 4. 1906-1930.
- JOANNIS A SANCTO THOMA.—Cursus Theologicus. Tomus I in folio, CVIII-559 páginas. Edit. opera et studio Monachorum Solesmensium, O. S. B. Desclée. 1931.
- GINZBURG (S., Ph. D.).—The Life and Works of Moses Hayyim Luzzatto. 1 vol. 8.º max., VII 187 págs. The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning. Philadelphia. 1931.
- PISTOCCHI (M., Can. Dott.).—De Bonis Ecclesiae temporalibus. 1 vol. 8.º, VIII-490 páginas. L. 15. Marietti. 1932.
- GOMÁ (Excmo. D. I.).—Por la justicia. Los bienes de la Iglesia. 2.ª ed., folleto 95 páginas, 1 pta. Casulleras. Claris, 15. Barcelona. 1932.
- DE RAEMYAEKER (L.).—Metaphysica generalis. I Doctrinae expositio. II Notae historicae. 4.º, XVI-232 y VIII 220 págs. Los dos vols. 50 frs. Editeur: Em. Warny, rue Vésale, 2. Louvain. 1931 1932.
- IDEM (L.).—Introductio generalis ad Philosophiam Thomisticam. In 8.º, 104 págs., 18 frs. Editeur: Em. Warny, rue Vésale, 2. Louvain. 1931.
- Anuario de Bibliografía pedagógica 1930, bajo la dirección de D. Rufino Blanco y Sánchez. Madrid, Olózaga, 1. Apartado 266. Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, Sección de Informaciones, Publicaciones y Estadística.
- BLANCO Y SÁNCHEZ (Dr. D. R.).—La educación de la mujer y la coeducación de los sexos. Folleto 67 págs., 1,50 ptas. Madrid. 1931.
- UGARTE (J. M.).—Formularios de divorcio. Manuales Reus de Derecho. Vol. 50. 1 volumen 434 págs., 10 ptas. Editorial Reus, Preciados, 1 y 6. Madrid. 1930.
- CALDERÓN DE LA BARCA.—Comedias religiosas I (Clásicos castellanos 106). 346 págs., 6 ptas. Espasa Calpe. Madrid. 1931.
- WILMS (H., O. P.).—Albert der Grosse. 1 vol. 8.º, 236 págs. Verlag Josef Kösel. München. 1932.
- GEMELI (A., O. F. M.).—Il mio contributo alla Filosofia Neoscolastica. 4.º, 102 págs., 5 L. Vita e Pensiero. Milano. 1932.

OBISPADO DE SALAMANCA

Imprimatur:

† FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.

INDICE DEL TOMO CUADRAGESIMO QUINTO

ENERO A JUNIO DE 1932

I. INDICES GENERALES.

Artículos de fondo.

	Págs.
BELTRÁN DE HEREDIA (P. V.): <i>El Maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda</i>	35 y 177
BROCH (P. P.): <i>Preparación intelectual para la fe</i>	50 y 194
CARRO (P. V.): <i>Las Actas del Concilio de Trento y la edición goeresiana</i>	66
COLUNGA (P. A.): <i>La unidad de la Iglesia y el Ecumenismo moderno</i>	5 y 318
CUERVO (P. M.): <i>El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética immanentista</i>	289
GETINO (P. L.): <i>Vida y doctrina del Procurador de las Comunidades castellanas Fr. Pablo de León</i>	338
HEREDIA (P. J.): <i>La maternidad de la Virgen en el Concilio de Efeso</i>	160
<i>Litterae Decretales S. Alberti Magni, O. P.</i>	145

Boletines.

<i>De Teologia Moral</i> , por el P. E. VIGIL	72
<i>De Sagrada Escritura</i> , por los PP. COLUNGA, BEREĆIBAR y CELADA:	
I Antiguo Testamento	208
II Nuevo Testamento	223
III Cuestiones especiales	234
IV Ediciones del Antiguo Testamento	357

Crónicas científico-sociales.

España. —1. ^a Declaración colectiva del Episcopado Español.—La vida interior y la vida ciudadana.—Los católicos y la política.—«La Acción Española»	91
2. ^a Rectificaciones políticas y religiosas.—Ahondando en el problema religioso.—Maeztu.—Ortega y Gasset.—La inquietud económica.—La masa obrera desborda la República.—Persecución re-	